





Roy L. Smith  
Fund

# The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA

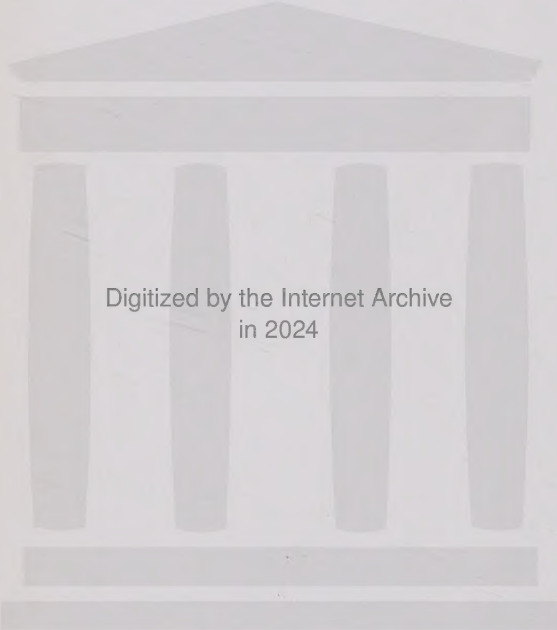












Digitized by the Internet Archive  
in 2024











# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nisch, D. J. Müller, D. W. Benschlag

herausgegeben

von

D. C. Allmann, D. C. B. Hudesshagen und D. C. Niehm.

---

1 8 6 5.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

---

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1865.



# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. W. Benischlag

herausgegeben

von

D. C. Ullmann, D. C. B. Hundeshagen und D. C. Richm.

---

Jahrgang 1865 erstes Heft.

---

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1865.



## Vorwort.

---

Nur einiges Wenige habe ich diesem neuen Jahrgang unserer Zeitschrift voranzuschicken, was sich theils auf eine Veränderung in der Redaktion, theils auf den wesentlich sich gleich bleibenden Standpunkt derselben bezieht.

Zunächst habe ich mitzutheilen, daß mein verehrter bisheriger Genosse im Redaktionsgeschäft, Herr Geh. Kirchenrath D. Rothe, von dieser Mitwirkung zurückgetreten ist. Die Erörterungen, die selbstverständlich hierüber zwischen uns stattgefunden haben, scheinen mir kein Gegenstand für öffentliche Mittheilung zu sein; vielmehr wird es in dieser Beziehung vollkommen genügen, wenn ich einfach bezeuge, daß dieselben durchaus so geführt worden sind, wie es der Ueberzeugung eines Jeden von uns entsprach, aber auch in einem Sinn, der das zwischen uns seit lange bestehende persönliche Freundschaftsverhältniß nirgends verleugnete.

Dagegen haben sich zur Theilnahme an eigentlichen Redaktionsgeschäft auf meine Bitte die Herren Geh. Kirchenrath D. Hundeshagen und Professor D. Richm, welcher Letztere vorzugsweise die seit des sel. Umbreit Hingang fehlende Vertretung des alttestamentlichen Faches übernehmen wird, freundlich bereit finden lassen, während zugleich Herr Professor D. Beyschlag meinem Wunsche gern nachgekommen ist, in die Reihe Derjenigen eintreten zu wollen, welche in stehender Weise zu den Studien mitwirken. Was von diesen Männern für die Förderung des gemeinsamen Werkes zu erwarten ist, werden auch ohne meine Erinnerung die Leser der Studien von selbst zu würdigen wissen. Hat ja doch — um von Anderem zu schweigen — gerade auch unsere Zeitschrift aus früherer und neuester Zeit die trefflichsten Beiträge von ihnen aufzuweisen.

In welchem Geist wir gemeinsam wirken wollen, braucht nicht erst ausführlich dargelegt zu werden. Die hervorragenderen Arbeiten, welche die Studien in jetzt siebenunddreißig Jahrgängen geliefert haben, beantworten für jeden Kundigen diese Frage am besten auf thatsächliche Weise. Niemals haben die Studien zerstören, sondern jederzeit nur

bauen wollen, bauen auf dem einen Grunde, außer dem kein anderer gelegt werden kann, und mit bewährtem, möglichst wohlgesichtetem wissenschaftlichem Material. Heute geht wieder vorherrschend ein entgegengesetzter Zug durch die Welt. Die mannichfaltigsten Zeichen deuten darauf hin, daß wir in eine Zeit eingetreten sind, in welcher auf's Neue und zwar mit der Tendenz auf Massenwirkung ein zerstörender Eifer sich dahin richtet, die eigentlichen Angelpunkte und letzten Grundlagen des wirklichen geschichtlichen Christenthums in Frage zu stellen, und nach Möglichkeit alle die Dinge aufzulösen und zu beseitigen, ohne welche es nicht nur keine christliche und evangelische Kirche, sondern auch keine Christenheit und keinen christlichen Glauben gäbe. Dieser Zeitrichtung gegenüber werden die Studien fortfahren, das unverfälschte biblische Evangelium zu vertreten, und insbesondere nur um so entschiedener an den Grundlagen festhalten, an welchen nach der Ueberzeugung der Herausgeber alles höchste Heil der Menschheit und aller wahre Fortschritt in ihrer Culturentwicklung geknüpft ist. Ein dem theologischen und kirchlichen Gebiet geziemender Ton versteht sich, wie wir hoffen, für unsere Zeitschrift von selbst; ebenso auch, daß wir uns für wissenschaftliche

Zwecke nur solcher Mittel bedienen werden, welche eine treu und gründlich forschende, aber auch für das Heilige empfängliche Wissenschaft an die Hand gibt.

Und so wolle uns denn der Herr auch auf diesem neuen Gang mit seinem Segen begleiten!

Carlsruhe, im September 1864.

Allmann.



# A b h a n d l u n g e n.

---



1.

## Zur Charakteristik

der

messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung.

Von

D. Ed. Niehm.

---

### Erster Artikel.

Es möge mir vergönnt sein, nachstehender Abhandlung ein kurzes, meine Person betreffendes Vorwort vorauszuschicken. Trete ich doch mit ihr zum erstenmal vor die Leser der Studien und Kritiken, seitdem mir die ehrenvolle Aufgabe zu Theil geworden ist, in Gemeinschaft mit Männern, die meine Lehrer nennen zu dürfen meine Freude und mein Stolz ist, und unter der erfahrenen Leitung des Mitbegründers dieser Zeitschrift einen Theil der Redaktionsarbeit zu übernehmen. Im Bewußtsein der damit verbundenen Verantwortlichkeit, aber auch mit Freude und gutem Muth, trete ich in die neue Stellung ein. Ich glaubte es thun zu dürfen, da ich mit den Grundsätzen, nach welchen diese Zeitschrift bisher redigirt worden ist, und die sich nun bald vier Jahrzehnte hindurch bewährt haben, meine eigene Ueberzeugung in vollem Einklange weiß. Auch bin ich dessen gewiß, daß die sogenannte Vermittlungstheologie, die man mit dem Namen dieser Zeitschrift in enge Verbindung zu bringen pflegt, auch heute noch ihre gute Berechtigung und ihren von dem Herrn der Kirche ihr zugewiesenen Beruf hat; und ich bedenke mich trotz der geringschätzigen Urtheile, die sie in neuerer Zeit über sich hat ergehen lassen müssen, keinen Augenblick, mich öffentlich zu ihr zu

bekennen. Es versteht sich von selbst, daß ich dabei nicht eine Theologie im Sinne habe, die sich in falscher Friedensliebe und in dem Bestreben, von den überlieferten theologischen Anschauungen so viel als möglich zu retten, die undankbare Aufgabe stellt, die in der theologischen Wissenschaft und im kirchlichen Leben hervorgetretenen Gegensätze abzustumpfen oder zu verdecken, Unhaltbargewordenes künstlich zu stützen, kritische Zweifel und Bedenken, ohne den Dingen auf den Grund zu gehen, unschädlich zu machen und unliebame Wahrheiten möglichst in Schatten zu stellen, als ob es erlaubt wäre, in irgend einem Interesse, und sei es auch ein gutes, der Wahrheit etwas zu vergeben. Ich verstehe unter Vermittlungstheologie eine Theologie, die ruht auf der Ueberzeugung, daß durch Gottes Offenbarungen und Heilsthaten, welche uns die heilige Schrift vor Augen stellt, für alle Zeiten der eine, feste und unerschütterliche Grund der christlichen Wahrheitserkenntniß und des christlichen Lebens gelegt ist, und daß darum auch der christliche Glaube durch alle Zeiten hindurch wesentlich derselbe bleibt, wenn auch sein theologischer Ausdruck der Veränderung unterworfen ist; eine Theologie, die nicht obson, sondern weil sie auf dieser Ueberzeugung ruht, dessen gewiß ist, daß gründliche Erforschung der Wahrheit nie und nimmer das Interesse des Glaubens und der Kirche wirklich gefährden kann, und sich darum in der vollen Gewissenhaftigkeit und in der vollen Freiheit der ernstlichen Liebe zur Wahrheit einen klaren, von Parteiinteressen ungetrübten Blick für jedes Moment derselben, von welcher Seite aus es auch geltend gemacht werden möge, bewahrt; eine Theologie endlich, die sich die Aufgabe stellt, bei allem entschiedenen Kampf wider Bestrebungen, durch welche unsere evangelische Kirche jenes festen, ewigen Grundes beraubt werden würde, das Ihre dazu beizutragen, daß Alles, was im Streit der Parteien von einander entgegengesetzten Standpunkten aus geltend gemacht wird, in seinem Maße und in seiner Weise dazu dient, die Wahrheit, die nur eine ist, in volleres Licht zu stellen, und damit auch die Erbauung und das Wachsthum der Gemeinde des Herrn zu fördern. —

Eine solche Theologie hat gerade auf dem Gebiete, welchem ich, wie soust, so auch in dieser Zeitschrift meine Thätigkeit besonders

zuzuwenden habe, auf dem Gebiete des Alten Testaments noch viele Aufgaben zu lösen, wie Jeder weiß, der den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Wissenschaft und die einander entgegengesetzten Bestrebungen in ihr auch nur einigermaßen kennt. Gelänge es zu zeigen, daß, wenn man alle hinreichend begründeten Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung über die alttestamentlichen Schriften und über die alttestamentliche Geschichte anerkannt hat, die auf Christum und sein Reich vorbereitenden Gottesoffenbarungen und Gottesthaten in der Geschichte Israels nicht verdunkelt worden, sondern in hellerem Glanze zu sehen sind, weil sie uns in ihren geschichtlichen Wirkungen lebendiger und klarer vor Augen treten, daß insbesondere die Propheten erst dadurch, daß sie uns menschlich und geschichtlich näher treten, auch als Organe Jehovah's und als Verkündiger seines Willens und seiner Rathschlüsse in ihrer vollen Größe zu erkennen sind, so wäre das eine Vermittlung vorhandener Gegensätze, die nicht künstlich gemacht, sondern durch die Sache selbst gegeben ist.

Im Streben nach einer solchen, der Wahrheit frei und rückhaltslos die Ehre gebenden Vermittlung der Gegensätze auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie, weiß ich mich auch eins mit dem zu seiner Ruhe eingegangenen Mitbegründer dieser Zeitschrift, dessen theures Bild und schönes Vorbild in meinem Gedächtnisse allezeit frisch und lebendig bleiben wird, zumal jetzt, da ich es versuchen soll, hier in seine Arbeit einzutreten. — Daß meine Grundanschauungen über das Alte Testament und namentlich über die Prophetie mit den seinigen in wesentlichem Einklange stehen, wird Jeder erkennen, der die nachfolgenden Blätter mit den Ausführungen meines seligen Lehrers über denselben Gegenstand, namentlich mit der „Abhandlung über den Knecht Gottes“ im ersten und mit dem „Vorwort zu christologischen Beiträgen“ im dritten Jahrgange dieser Zeitschrift vergleichen will. — Nun aber nach dem schon zu lange gewordenen Vorwort zur Sache selbst!

---

Den Ausdruck „messianische Weissagung“ gebrauchen wir in dem weiteren Sinne, nach welchem man alle alttestamentlichen Heils-

verheißungen von der schließlichen Vollendung des Gottesreiches und der damit verbundenen Verherrlichung des Volkes Gottes in ihm zusammenzufassen pflegt. Die messianische Weissagung im engeren Sinne, d. h. die Weissagung von einem idealen Könige des Gottesreiches aus dem Hause David's, mit dessen Auftreten der Eintritt der Vollendungszeit verknüpft ist, kann für sich allein nicht Gegenstand der Untersuchung werden, weil sie mit jener allgemeineren Heilsverheißung auf's Innigste verwachsen ist. Aber auch darum nicht, weil es uns als christlichen Theologen von vornherein feststeht, daß die gesamte, auf „das Ende der Tage“ gehende alttestamentliche Heilsverheißung in Christo und durch Christum ihre Erfüllung findet. Eben auf Grund dieser Ueberzeugung und als Ausdruck derselben eignen wir uns jene üblich gewordene, weite Ausdehnung des Begriffs „messianische Weissagung“ an. —

Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß, was wir als uns von vornherein feststehend bezeichnet haben, von Christus selbst und von den Aposteln auf's Nachdrücklichste und immer wieder und wieder bezeugt wird. Jeder erinnert sich der Aussprüche Christi: daß die heiligen Schriften des Alten Bundes von ihm zeugen (Joh. 5, 39); daß sein Leiden und sein Tod, seine Auferstehung und seine Verherrlichung im Gesetz Moses, in den Propheten und in den Psalmen vorausverkündigt sei (Luk. 24, 44 ff.); daß das, was in der heiligen Schrift von ihm geschrieben stehe, erfüllt werden müsse (Matth. 26, 54; Luk. 22, 37); daß die Schrift nicht gebrochen werden könne (Joh. 10, 35) u. dgl. Jeder weiß, wie die Apostel überall darauf ausgehen, nachzuweisen: was Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt habe, sei in der Erscheinung, in dem Lebensgange, in dem Werke Christi, in dem Heil, das er gebracht, in dem Reiche, das er begründet hat, erfüllt worden; wie namentlich auch Paulus bezeugt, daß Gott das Evangelium von seinem Sohne schon durch seine Propheten vorausverkündigt hat (Röm. 1, 2), und daß alle Verheißungen Gottes in Christo Ja und Amen sind (2 Kor. 1, 20). Je eingehender die Lehrausschauungen der neutestamentlichen Schriftsteller untersucht worden sind, um so klarer hat sich herausgestellt, welche fundamentale Bedeutung in denselben die Ueberzeugung hat, daß der



Neue Bund die Vollendung des Alten und die Erfüllung seiner Weissagungen ist; und wie namentlich die Lehre der Apostel von der Bedeutung der Person und des Werkes Christi auch noch in ihren entwickeltsten Formen als ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt den Glauben erkennen läßt, daß Jesus der im Alten Bunde verheißene Messias ist. —

Wie das Neue Testament, so bezeugt aber auch das Alte Testament die Berechtigung zu jener Voraussetzung, sofern seine messianische Weissagung ausdrücklich über den Alten Bund selbst hinausweist. Sie kündigt ja nicht nur die Ausdehnung des vorerst noch auf Israel beschränkten Gottesstaats zu einem alle Völker umfassenden, allgemeinen Gottesreiche an; sie deutet auch ganz bestimmt darauf hin, daß am Ende der Tage eine durchgreifende, innere Umgestaltung des bestehenden Gottesreiches und eine wesentliche Veränderung in dem Charakter der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke eintreten werde. Es wird dann kein besonderes levitisches Priesterthum und keinen besonderen Prophetenstand mehr geben, denn ganz Israel wird ein priesterliches Volk sein (Jes. 61, 6) und mit der Gabe der Prophetie ausgerüstet werden (Joel 3, 1 f.); Alle ohne Unterschied werden mit Jehovah bekannt und von Jehovah Gelehrte sein, so daß Keiner mehr der Unterweisung eines Andern bedarf (Jer. 31, 34; Jes. 54, 13). Das Gesetz wird nicht mehr auf steinerne Tafeln, sondern in die Herzen geschrieben sein (Jer. 31, 33). An die Bundeslade wird man gar nicht mehr denken, weil Gottes Gnadengegenwart unter seinem Volke kein bloßes Wohnen im Allerheiligsten des Tempels mehr sein wird; vielmehr wird ganz Jerusalem, als die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes, an der Israel sich um seinen Gott sammelt, und zu der auch die Völker wallfahrten, „der Thron Jehovah's“ heißen (Jer. 3, 17). Die ganze Bundesökonomie wird eine andere werden; Gott wird einen neuen Bund mit seinem Volke schließen, anderer Art als der am Berge Sinai mit den Vätern geschlossene (Jer. 31, 31 ff.). Und Alles das wird die Folge einer letzten großen Heilthat und vollen Gnadenoffenbarung Gottes sein, die den vollendenden Abschluß aller früheren bildet und sie alle in Schatten stellt. — Wer kann leugnen, daß



das Ziel, welches die alttestamentliche Weissagung im Auge hat, indem sie so über den Alten Bund hinausweist, wirklich kein anderes ist, als dasjenige, welches nach dem Zeugnisse des Neuen Testaments und der Geschichte und der persönlichen Erfahrung jedes wahren Christen in Christo und durch Christum erreicht ist und immer mehr erreicht wird? Laufen doch zuletzt alle alttestamentlichen Schilderungen der über der Grenze des Alten Bundes liegenden Vollendungszeit darauf hinaus, daß in ihr durch vollständige Sündenvergebung und durch die erneuernde Wirkung des über Alle ausgegossenen Geistes die Gemeinschaft mit Gott für alle einzelnen Glieder des, nicht mehr auf Israel beschränkten, Gottesreiches eine vollendete sein werde.

Der allgemeine Satz, daß alle Gottesverheißungen in Christo Ja und Amen sind, bedarf nun aber näherer Bestimmung. Das Verhältniß der alttestamentlichen Weissagung zu der neutestamentlichen Erfüllung will genauer erforscht sein. Die Zeit ist vorüber, in welcher eine dogmatifirende Schriftauslegung die ganze neutestamentliche Heilserkenntniß schon im Alten Testament, nur noch weniger klar und in mancherlei Bildern und Typen verhüllt, ausgesprochen finden konnte. Das gute Recht und die Nothwendigkeit einer streng-geschichtlichen Betrachtung und Auslegung des Alten Testaments hat allgemeinere Anerkennung gefunden. Zugleich aber hat sich auch, was theilweise der Christologie Hengstenberg's zu danken ist, die Ueberzeugung, von welcher wir ausgingen, mit neuer Kraft und in immer weiteren Kreisen als eine für den Christenglauben unveräußerliche geltend gemacht. Wie stimmt nun die streng-geschichtliche Auslegung der alttestamentlichen Weissagung zu dieser Ueberzeugung? Hat es nicht den Anschein, als ob sie dieselbe untergrabe, oder wenigstens das Band, welches in der Korrespondenz von Weissagung und Erfüllung das Alte Testament mit dem Neuen verknüpft, auf bedenkliche Weise lockere? Die theologische Wissenschaft hat in unsern Tagen die Aufgabe mit Ernst in Angriff genommen, nach einer befriedigenden Antwort zu suchen auf die Frage: In welcher Weise und in welchem Maße hat schon die alttestamentliche Weissagung das Evangelium Gottes von seinem Sohne vorausverkündigt? Gewiß eine wichtige Aufgabe! Handelt

es sich doch nach dem vorhin Bemerkten um die Erkenntniß, ob und wie das Bewußtsein Christi über das Verhältniß seines Berufes und seiner Stiftung zu der gesammten früheren Offenbarungs- und Heilsgeschichte sich als geschichtlich berechtigt und begründet erweist! Handelt es sich doch um einen Einblick in die wunderbaren Wege, welche Gottes Erziehungsweisheit mit der Menschheit und mit Israel insbesondere gegangen ist, und deren Ziel Jesus Christus war! Hängt doch auch das Maß der Bedeutung, welche die heilige Schrift des Alten Testaments überhaupt für uns Christen hat, zum nicht geringen Theil von der Antwort ab, die auf unsere Frage zu geben ist. —

Wie die Aufgabe eine sehr wichtige ist, so ist sie aber auch eine sehr schwierige. Mancherlei, von verschiedenen Standpunkten aus geschriebene und theilweise sehr verdienstliche Beiträge zu ihrer Lösung liegen vor; aber es wird noch geraume Zeit des Zusammenwirkens verschiedenartiger Kräfte und Gaben bedürfen, um den wahren Sachverhalt in volles Licht zu stellen. Einen kleinen Beitrag dazu möchte auch die Abhandlung geben, deren ersten Theil ich hiermit den Lesern unserer Zeitschrift vorlege. —

Um einen richtigen Einblick in das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung zu gewinnen, muß man von vornherein den rechten Weg einschlagen bei der Ermittlung des Inhaltes der Weissagung. Das thun Diejenigen nicht, welche gewohnt sind, vorwiegend oder gar ausschließlich nur darnach zu fragen: was Gott oder der Geist Gottes in einer Weissagung sagen wollte, ohne sich um den Sinn, welchen die Propheten selbst mit ihren Weissagungen verbanden und in welchem sie dieselben von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, viel zu bekümmern a). Denn wie sucht

---

a) Vgl. Hengstenberg, Christologie, zweite Ausg. III, .2. S. 204: „Nur muß man dabei zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben beabsichtigte . . . Die Antwort auf die erste Frage kann auf diesem Wege nicht gefunden werden; auch ist sie uns nicht von großer Wichtigkeit.“ — Bei Hengstenberg hängt diese Geringschätzung des geschichtlichen Verständnisses der Weissagungen mit seiner Grundansicht über die Prophetie zusammen. Hat der Prophet nur

und findet man denn den Sinn, welchen Gott oder der Geist Gottes bei einer Weissagung beabsichtigte? Indem man vom Standpunkt der Erfüllung aus auf sie zurückblickt, und sie in dem Lichte betrachtet, welches von da aus auf sie zurückfällt. Nun sind wir weit davon entfernt, die Berechtigung dieser Betrachtungsweise der alttestamentlichen Weissagungen überhaupt in Abrede zu stellen. Sie ist wohlberechtigt und nothwendig beim praktisch-religiösen Gebrauche des Alten Testaments, bei welchem es uns wesentlich nur auf das ankommt, was die Weissagung uns sagt, so daß unbedenklich mittelst unserer volleren, newtestamentlichen Heilserkenntniß, die in ihr liegenden Reime entwickelt und entfaltet, der bloße Schattenriß zum farbenhellen Gemälde ausgeführt werden darf. Sie ist aber auch in der wissenschaftlichen Untersuchung, und insbesondere bei der Beantwortung unserer Frage, wohlberechtigt und nothwendig, wo es sich darum handelt, zu ermitteln, worauf die einzelne Weissagung als Glied in dem ganzen Organismus und als Moment in der ganzen Entwicklungsreihe der alttestamentlichen Weissagungen hinzielt. Es läßt sich ja gewiß nicht leugnen, daß nur, wenn man vom Standpunkte der Ausführung des Heilsrathschlusses Gottes durch Christum aus den ganzen vielgegliederten Organismus der alttestamentlichen Weissagung und den Fortschritt ihrer geschichtlichen Entwicklung überblickt, die teleologische Bedeutung jeder einzelnen Weissagung vollständig erkannt werden kann. Aber es ist schon eine Bestimmung des Verhältnisses der Weissagung zur Erfüllung, eine Ermittlung der Richtung, in welcher der Inhalt jener sich auf diese bezieht, nicht aber ein Aufschluß über den Inhalt der Weissagung selbst, was man auf diesem Wege gewinnt. Denn was man erst in der Zeit der Erfüllung erkennen kann, das ist eben

---

das Bild zu beschreiben, welches Gott ihm in der Ekstase gezeigt hat, und liegt das Weissagende eben in diesem Bilde, dessen Erzeugung — wenn auch die eigene Geistesethätigkeit des Propheten dabei mitbetheiligt wurde — doch wesentlich nur das Werk des Geistes Gottes ist, so kommt freilich nicht viel darauf an, ob und in welchem Maße der Prophet selbst die Bedeutung des Bildes erkannt hat, und welchen Sinn er mit seinen Worten verbindet.

damit nicht mehr Inhalt der Weissagung selbst. Als solcher kann nur der Sinn, muß aber auch der ganze Sinn gelten, in welchem man zur Zeit, als die Weissagung ausgesprochen wurde, dieselbe verstehen konnte und verstehen mußte. Es ist darum verwirrend, wenn die erst vom Standpunkt der Erfüllung aus erkennbare Abzielung des Inhaltes einer Weissagung auf Christum und sein Reich als ihr eigentlicher, wahrer, von Gott beabsichtigter Sinn bezeichnet wird. Jedenfalls muß man sich, wenn man auf diesen Ausdruck nicht gerne verzichtet, wenigstens hüten, den von Gott beabsichtigten Sinn da zum Inhalt der Weissagung zu rechnen, wo ihr Verhältniß zur Erfüllung bestimmt werden soll. Man verzichtet sonst von vornherein auf die Erkenntniß des wahren Sachverhalts, indem man Weissagung und Erfüllung nicht reinlich auseinander hält, sondern in jene schon hineinlegt, was doch erst aus dieser zu erkennen war, also auch nur das Verhältniß der schon mehr oder weniger im Hinblick auf die Erfüllung gedeuteten Weissagung zur Erfüllung zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Manche Differenz zwischen Denen, die das Hauptgewicht auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung legen, und Denen, welche vorzugsweise den geschichtlichen Charakter der Weissagung betonen, beruht nur darauf, daß Erstere in der angedeuteten Weise die richtige Fragestellung verfehlt und das Problem, um welches es sich handelt, nicht klar und scharf in's Auge gefaßt haben.

Also: die Bedeutung, welche eine Weissagung erst dadurch erhält, daß man sie in dem Lichte betrachtet, welches von der Erfüllung aus auf sie zurückfällt, und der Sinn, in welchem die Propheten ihre Weissagungen selbst verstanden und von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, d. h. ihr geschichtlicher Sinn, sind reinlich auseinander zu halten; und nur der letztere ist im eigentlichen Sinne des Wortes Inhalt der Weissagung; nur er kann als solcher in Betracht kommen, wenn das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung bestimmt werden soll. Er ist uns also auch nicht von geringer, sondern von der allergrößten Wichtigkeit, da eine wissenschaftliche Beantwortung unserer Frage überhaupt nur von ihm ausgehen darf. —



In welchem Sinne die Propheten selbst ihre Weissagungen von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, das hat bekanntlich die grammatisch=historische und psychologische Auslegung zu ermitteln. So einstimmig nun auch in unserer Zeit von den verschiedensten Standpunkten aus die Nothwendigkeit gerade dieser Auslegungsmethode grundsätzlich anerkannt wird, so hindert doch eine gewisse Scheu und Aengstlichkeit nicht selten die offenbarungsgläubigen Theologen, die Resultate derselben im einzelnen Falle unumwunden anzuerkennen; namentlich pflegt dies bei den Stellen der Fall zu sein, welche seit längerer Zeit in der Kirche als messianische Weissagungen gegolten haben, während die heutige Exegese ihnen diesen Charakter abspricht; aber auch wenn es sich um die Frage handelt, ob diese oder jene wirklich messianische Stelle direkt auf die Person des Messias zu beziehen ist, oder nicht, und überhaupt bei der Feststellung des Weissagungsgehalts solcher Stellen tritt jene Scheu oft genug an den Tag. Erkennt man auch im Allgemeinen den Unterschied alttestamentlicher und neutestamentlicher Erkenntniß an, so scheut man sich doch im einzelnen Falle vor dem Zugeständnisse, daß so wenig neutestamentliche Heilserkenntniß in den Stellen enthalten sein soll, in denen man doch vorzugsweise die Zeugnisse für den innigen Zusammenhang von alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung zu finden gewohnt ist. — Aber man sehe wohl zu, ob nicht vielleicht in dieser Scheu eine Geringsachtung der keimartigen Anfänge der göttlichen Offenbarung, ein uns nicht zukommendes Meistern der göttlichen Erzieherweisheit enthalten ist. Es ist unsere Pflicht, uns gründlich von dem Wahne frei zu halten, daß nur dann göttliche Offenbarung und Weissagung im Alten Testamente anerkannt werden könne, wenn wir unsere neutestamentliche Erkenntniß darin ausgesprochen finden. — Jene Scheu hat meist ihren Grund darin, daß man, um den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament zu erkennen, den Blick immer noch zu sehr auf die einzelnen Stellen richtet. Wer in einem Tempel, der als architektonisches Meisterwerk anerkannt ist, das Ganze nicht überblickt, sondern nur jeden einzelnen Theil für sich betrachtet, Der sucht leicht in dem einzelnen Theile mehr Schönheit und Vollendung der Formen, als derselbe für sich

allein wirklich hat. Wer aber das Ganze überschaut, der kann unbedenklich die Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Theile, die erst in ihrer Zusammenordnung und harmonischen Gliederung den Tempel groß und herrlich machen, anerkennen. So ist es auch hier. Wer einen Einblick in und einen Ueberblick über das Ganze der alttestamentlichen Oekonomie, und damit auch eine volle und klare Ueberzeugung davon gewonnen hat, daß der ganze Alte Bund darauf angelegt ist, dereinst im Neuen seine Vollendung zu finden, und daß die ganze Entwicklung der alttestamentlichen Religion dem Christenthume zustrebt, der wird bei der Auslegung aller einzelnen messianischen Stellen unbedenklich nur dasjenige Maß von Erkenntniß des Heilsrathschlusses Gottes anerkennen, welches sie, nach den Regeln streng-geschichtlicher Auslegungsmethode untersucht, wirklich enthalten.

Auf Grund der geschichtlichen und psychologischen Auslegung der einzelnen Stellen, und durch die Untersuchung über das Verhältniß, in welchem ihr Inhalt zu der religiösen Gesamtausschauung Israels, zu dem Entwicklungsgange der alttestamentlichen Religion, zu den geschichtlichen Ereignissen, Zuständen und Verhältnissen ihrer Entstehungszeit und zu der Geisteseseigenthümlichkeit der Propheten, von welchen sie ausgesprochen worden sind, steht, sowie durch Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, wird die gesamte messianische Weissagung des Alten Bundes als geschichtliche Erscheinung ihrem Wesen und Charakter nach erkannt; und erst, wenn man so die Erkenntniß ihres geschichtlichen Charakters gewonnen hat, kann man durch Vergleichung derselben mit der neutestamentlichen Erfüllung eine befriedigende Antwort auf unsere Hauptfrage finden. — Es kann nun natürlich nicht unsere Absicht sein, hier in die Auslegung der einzelnen Stellen einzutreten. Dieses Stück des Untersuchungsweges müssen wir als zurückgelegt voraussetzen. Wohl aber möchten wir zunächst die Ergebnisse unserer Untersuchung über den geschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung mittheilen und, soviel im Hinblick auf die Arbeiten Anderer erforderlich scheint, begründen. Zur Erkenntniß des Wesens und Charakters einer geschichtlichen Erscheinung gehört aber vor Allem, daß man auf die Anfänge ihres Werdens

zurückgehe. Darum ist das Erste, womit wir uns zu beschäftigen haben:

### Die Genesis der messianischen Weissagung.

Wie ist sie entstanden? Wie ist Israel, wie sind die Propheten insbesondere zu ihr gekommen? — Wenn ein starrer und geistloser Supernaturalismus bei der Antwort stehen bleibt: „durch Gottes Offenbarung“ oder: „durch die erleuchtende Wirksamkeit des göttlichen Geistes“, so ist das freilich eine Wahrheit, aber noch keine Antwort auf unsere Frage. Es ist eine Wahrheit; denn auch von den messianischen Weissagungen gilt natürlich, was von der prophetischen Predigt überhaupt gilt, daß sie in durch die Wirksamkeit des Geistes vermittelten Offenbarungen Gottes ihren Ursprung hat. Ohne Anerkennung der Realität der den Propheten gegebenen Gottesoffenbarungen ist auch nach unserer Ueberzeugung ein geschichtliches Verständniß der alttestamentlichen Prophetie unmöglich. Wer die Propheten nur für besonders weise und fromme Männer hält, welche ihre eigene religiös-sittliche Ueberzeugung und Wahrheitskenntniß dem Volke mitzutheilen und im Leben, namentlich auch in der Politik, praktisch geltend zu machen suchten, und zu diesem Zwecke unter Anderm auch die Befürchtungen und Hoffnungen kund machten, welche ihnen theils ihr Glaube an Gottes Gerechtigkeit und Weltregiment, theils ihr Patriotismus und ihr politischer Scharfblick eingab; wer dabei von jeder außerordentlichen Einwirkung des Geistes Gottes auf den Geist der Propheten Umgang nimmt: für Den wird das ganze alttestamentliche Prophetenthum seinem innersten Wesen nach immer eine unbegriffene geschichtliche Erscheinung bleiben. Denn es ist eine unleugbare und auf jedem Blatt der prophetischen Schriften fort und fort bezeugte Thatsache, daß die Propheten selbst das klarste und sicherste Bewußtsein davon hatten, daß sie nicht eigene Gedanken, sondern die ihnen geoffenbarten Gedanken Gottes, nicht eigene Worte, sondern das ihnen in das Herz gegebene und in den Mund gelegte Wort Gottes verkündigten. Das ist ja gerade der Unterschied, welchen sie zwischen sich selbst und den falschen Propheten machen, daß sie von Gott gesandt sind und einen bestimmten Auftrag und



eine Eröffnung über das, was in seinem Rathe beschlossen ist, von ihm empfangen haben, während Jene aufgetreten sind, ohne von Gott gesandt zu sein, und weissagen, ohne daß er zu ihnen geredet hat, vielmehr ihres eigenen Herzens Gesicht reden (חֲזוֹן לִבָּם יִרְבֵּר), ihres Herzens Trug weissagen, ihre Zunge nehmen und Gottesprüche ausgehen lassen, kurz נְבִיאֵי מִלָּכָם sind (vergl. Jer. 23, bes. V. 16. 18. 21. 22. 26. 28. 31 und Ez. 13, bes. V. 2. 3. 6. 7. 17). Allerdings beruht diese Unterscheidung auch auf dem klaren Bewußtsein des echten Propheten, daß er als treuer Diener seines Gottes immer und in Allem, was er redet und weissagt, nur das eine Ziel im Auge hat, Gottes Willen in dem Reiche und bei dem Volke Gottes zur Geltung zu bringen, während die falschen Propheten sich der Erfüllung solcher Aufgabe entschlagen und in selbstlüchtigem Interesse den Neigungen und Leidenschaften des Volkes schmeicheln (vgl. z. B. Jer. 23, 22). In der Grundrichtung der prophetischen Wirksamkeit wird es eben offenbar, ob Jemand wirklich von Jehovah zum Propheten berufen ist, in seinem Dienst steht, und von ihm wirklicher Offenbarungen gewürdigt werden kann, oder nicht. Jenen Unterschied selbst aber können die echten Propheten in dieser Weise nur machen, wenn sie sich auf's Klarste dessen bewußt sind, daß ihr Weissagungswort nicht מִלָּכָם stammt, nicht das Produkt ihrer eignen Reflexion und ihrer Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen ist, sondern ihnen von Gott gegeben ist. Und wie überaus lebendig und kräftig tritt dieses Bewußtsein in ihren Reden hervor, und welche Macht übt es über sie selbst aus! Es ist ja jedem Leser der prophetischen Schriften bekannt, wie nicht bloß fast jeder neue Ansatz der Rede mit einem יְהוָה יִרְבֵּר u. dgl. begonnen, oder mit einem נֶאֱמַר, abgeschlossen wird, sondern wie auch ihre Rede ganz gewöhnlich in Gottes eigene Rede übergeht, indem sie im Namen Gottes in erster Person sprechen. Auch haben sie nicht bloß die zuversichtliche Gewißheit, daß das, was sie im Namen Gottes verkündigen, gewiß geschehen werde, sondern es ist in ihren Augen das von ihnen verkündigte Wort selber eine Gotteskraft, welche seinen eigenen Inhalt ebenso gewiß zur Ausführung bringt, als das in die Form des Wortes gefaßte Naturgesetz sich nicht als leeres Wort, sondern als

eine wirklich vorhandene, in der Natur wirksame Kraft erweist (vgl. z. B. Jer. 1, 10; 23, 28 f.; Jes. 55, 10 f.). Ueber sie selbst aber übt das Bewußtsein, daß sie einen bestimmten Auftrag von Jehovah empfangen haben, eine so überwältigende Macht aus, daß alles eigene, innere Widerstreben dawider nicht aufkommen kann (vgl. Am. 3, 8 u. bes. Jer. 20, 7—9). Andererseits liegt in ihm auch die Kraft, welche sie befähigt, mit unbeugsamem Muthе jeder Gefahr die Stirne zu bieten, und ihren Auftrag zu erfüllen, wenn sie auch Alles, König, Fürsten, Volk, Priesterschaft und eine ganze Schaar von falschen Propheten, wider sich haben (vgl. Jer. 1, 17 ff.; 20, 10 ff.). Es ließe sich noch Vieles anführen als Beleg für die klare und unerschütterliche Ueberzeugung der Propheten, daß sie nur das verkündigen, was Gott selbst ihnen zur Verkündigung mitgetheilt hat a). Diesem Bewußtsein der Propheten muß gerecht werden, wer die alttestamentliche Prophetie wirklich geschichtlich begreifen will; und man kann ihm nur gerecht werden, wenn man dasselbe als ein objektiv begründetes anerkennt, wogegen man sich um so weniger sträuben sollte, da ja auch manches, geraume Zeit zuvor geweissagte und rein menschlicher Voraussicht sich entziehende Ereigniß — man denke z. B. an die Vernichtung des Heeres Sancherib's „durch das Schwert eines Nicht-Mannes“

- 
- a) Vgl. Dehler's Artikel „Weissagung“ in Herzog's Real-Encyclopädie, Bd. XVII, S. 627 ff. — Sehr lehrreich ist unter Anderm auch das Kap. Jer. 28. Von der Unglücksweissagung, die er im Auftrag seines Gottes zu verkündigen hatte, unterscheidet hier Jeremias in V. 6 sehr bestimmt den mit der falschen Weissagung Hananja's übereinstimmenden, patriotischen Wunsch seines eigenen Herzens. — Und so klar er weiß, daß Hananja ein falscher Prophet ist, so begnügt er sich doch zuerst mit einer bloßen Verufung auf die künftige Entscheidung der Geschichte über die Echtheit oder Lügenhaftigkeit der Weissagung desselben; ja auf die gewalthätige Bekräftigung der falschen Weissagung von Seiten Hananja's erwiedert er zunächst noch gar Nichts, sondern „geht seines Weges“; und erst, nachdem ein bestimmtes Gotteswort an ihn ergangen ist, stellt er seine eigene Unglücksweissagung in noch nachdrücklicherer Form der trügerischen Heilswerheißung Hananja's gegenüber, sagt es ihm auf den Kopf, daß er ein falscher Prophet sei, und kündigt ihm noch für das laufende Jahr den Tod als seine wohlverdiente Strafe (vgl. 5 Mos. 18, 20 ff.) an.

(Jes. 31, 8) — auch dem Schwergläubigen auf's Schlagendste beweist, wie die Geschichte selbst jene so lebendige und sich so mächtig erweisende Ueberzeugung der Propheten gerechtfertigt hat.

Wir erkennen also aus vollster Ueberzeugung den Satz an, daß alle Weissagungen den Propheten durch göttliche Offenbarungen mitgetheilt worden sind. Aber wie wenig damit unsere Frage nach der Entstehung der messianischen Weissagung schon beantwortet ist, wird sich alsbald herausstellen, wenn wir zusehen, in welcher Art und Weise diese Offenbarungsmittheilung an die Propheten nach ihrem eigenen Zeugnisse in der Regel erfolgt ist. Wir beschränken uns jedoch, unserm eigentlichen Zwecke gemäß, auf die nöthigsten Bemerkungen über diesen Gegenstand, zumal wir auf die Erörterungen Bertheau's und besonders Dehler's verweisen können a). Mit diesen Theologen müssen wir uns zunächst gegen diejenige Ansicht erklären, welche das für den Zustand der prophetischen Begeisterung Charakteristische in der Ekstase findet und als die gewöhnliche Art der Offenbarungsmittheilung an die Propheten die Vision betrachtet. Der Hauptrepräsentant derselben ist Hengstenberg. Seine in der zweiten Auflage der Christologie im Vergleich zu der ersten nicht unbedeutend modifizierte Ansicht geht näher dahin b): Die Propheten befanden sich zwar zur Zeit der Offenbarungsmittheilung, und wenn sie im Geiste redeten, keineswegs in einem Zustande der Bewußtlosigkeit (gegen die montanistische Ansicht); vielmehr gilt von ihnen im höchsten Maße das Wort Steinbeck's: „Der Begeisterte fühlt nicht blos lebendiger; er denkt auch schärfer und klarer.“ Aber doch war in diesen Zeiten ihr Zustand „ein von dem gewöhnlichen durchaus abgetrennter, außerordentlicher“; sie befanden sich im Zustande der Ekstase, d. h. durch eine plötzliche, übermächtige Einwirkung des Geistes Gottes auf ihren Geist wurde ihr ganzes

a) Vgl. Bertheau, Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande, II., in den Jahrb. für deutsche Theologie, 1859, Bd. IV, S. 603 ff. u. Dehler, Art. „Weissagung“ a. a. O. S. 629 ff.; — auch Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 49 ff.

b) Vgl. Hengstenberg, Christologie III, 2. S. 158 — 217.  
Theol. Stud. Jahrg. 1865.

natürliches Leben, das sinnliche Vernehmen und Begehren, die weltlichen Gedanken und überhaupt das verständige Bewußtsein (die Reflexion) in ungewöhnlicher, abnormer Weise zurückgedrängt und dagegen der innere Sinn so mächtig angeregt, daß sie das, was ihnen geoffenbart werden sollte, unmittelbar sahen oder hörten. Die äußeren Sinne ruhten dabei ganz; das verständige Bewußtsein (der νοῦς) war vom πνεῦμα überwältigt, und zwar so, daß es allerdings nicht pausirte, vielmehr erhöht und armirt wurde und der intellektuellen Anschauung, soweit es möglich ist, in ihrem Fluge zu folgen suchte, aber doch hinter ihr in bescheidener Entfernung zurückbleiben mußte, sich zur Höhe der unmittelbaren Erkenntnisse nicht zu erheben vermochte, überhaupt nur in einem untergeordneten, dienenden Verhältnisse zu dem Vermögen der inneren Wahrnehmung stand. Aus dieser Beschaffenheit des Zustandes der prophetischen Begeisterung ergibt sich der visionäre Charakter aller prophetischen Erkenntnisse. In der Ekstase sehen die Propheten Gesichte, und in ihren Reden beschreiben sie nur, was sie im Geiste schauen; deshalb geht auch ihre Rede oft so rasch von einem Gegenstande auf den andern über, indem die geschauten Bilder in raschem Wechsel an ihrem Geistesauge vorüberziehen. — — Die Beweise für diese Ansicht, bei deren Wiedergabe wir uns fast durchaus an Hengstenberg's eigene Worte gehalten haben a), sind theils aus Beispielen von prophetischer Begeisterung der niedrigsten Stufe (Bileam, Saul u. s. w.) entnommen, theils aus einzelnen ekstatischen Zuständen, in welchen sich Propheten und Apostel befunden haben, theils aus gewissen Ausdrücken und Redensarten, die von der ältesten Periode des Prophetismus her, in welcher jene niedrigste Stufe der prophetischen Begeisterung vorherrschte, im Gebrauch blieben, obschon sie in Folge der Entwicklung des Prophetismus nicht mehr ihrem buchstäblichen Wortverstande nach zu nehmen waren, oder die von jenen einzelnen, außerordentlichen Zuständen auf die gewöhnliche Art der Offenbarungsmittheilung an die Propheten übertragen wurden (ראים, ראו, חזו, חזוּן u. dgl.). Der Hauptfehler der An-

a) Vgl. a. a. O., S. 169. 173. 174. 176. 179. 181. 184.



sicht aber ist eben der, daß sie die verschiedenen Stufen und Arten der prophetischen Begeisterung nicht unterscheidet und darum dem wirklichen Thatbestand nicht gerecht werden kann. Mit gutem Grunde ist bemerkt worden, daß die Weissagungen in Jes. 40—66, und überhaupt die meisten Weissagungen in den Büchern Jesaja's, Jeremia's, Ezechiel's, Hosea's, Micha's und Anderer, sich weder als Beschreibung von in der Ekstase geschauten Bildern zu erkennen geben, noch einen „von dem gewöhnlichen, durchaus abgetrennten, außerordentlichen“ Zustand, in welchem sich die Propheten befunden hätten, verrathen. „Diese Reden bezeugen nicht ein, etwa auch in gewaltsamen körperlichen Bewegungen und Zuckungen sich äußerndes, plötzliches Ergriffensein von einer höheren Gewalt, sie bezeugen vielmehr eine dauernde Einwirkung Gottes, eine durch die Gemeinschaft mit ihm gehobene Thätigkeit, welche die freieste Anwendung menschlicher Gaben und die freieste Verfügung über die eigenen Kräfte und Fähigkeiten gestattet.“ a) Hengstenberg gibt selbst zu, daß die eschatologischen Reden Christi, namentlich Matth. 24 u. 25, mit den messianischen Weissagungen der Propheten wesentlich gleichartig sind, sofern die charakteristische Eigenthümlichkeit, daß durch weite Zeiträume von einander geschiedene Begebenheiten zusammengeschaut und als Continuum dargestellt würden, beiden gemeinsam sei; er gibt ferner zu, daß jene Reden „in keiner Weise einen visionären Charakter“ an sich tragen, „wie denn ekstatische Zustände bei Christo nirgends wahrzunehmen sind“ (a. a. O. S. 193). Was berechtigt da noch zu der Behauptung, daß die wesentlich gleichartigen Weissagungen der Propheten in durch Visionen vermittelten und in ekstatischen Zuständen gegebenen Offenbarungsmitteltheilungen ihren Ursprung haben müssen? Und was würde aus dem Geistesleben derjenigen Propheten werden, welche nicht etwa blos dann und wann einmal weissagten, für die vielmehr die Prophetie eigentlicher Lebensberuf war, den sie eine lange Reihe von Jahren hindurch fort und fort erfüllten (vgl. z. B. Jer. 25, 3)? In Folge der, stets in ununterbrochener Reihenfolge wiederkehrenden, abnormen Zustände,

a) Vgl. Bertheau a. a. O., S. 607 u. 610.

in welche der Geist der Propheten durch die plötzlichen und übermächtigen Einwirkungen des Geistes Gottes versetzt worden sein soll, hätte das Geistesleben eines Jesaias oder Jeremias der rechten Gesundheit ermangeln müssen! Gegenüber der These, daß das für den Zustand der prophetischen Begeisterung Charakteristische die Ekstase sei, darf man, Angesichts der Nachrichten des Alten Testaments über den Prophetismus, und namentlich Angesichts der prophetischen Schriften, getrost die These aufstellen: je mehr der Zustand der prophetischen Begeisterung vorzugsweise nur ein ekstatischer Zustand ist, einer um so niedrigeren Stufe des Prophetismus gehört er an; dagegen kommen auf der höheren Stufe des entwickelten und gereifteren Prophetismus ekstatische Zustände nur noch selten, am ehesten bei der allerersten, die Berufung des Propheten enthaltenden Offenbarungsmittheilung vor a).

Daß nämlich auf dem Gebiete des echten Prophetismus wirklich auch ekstatische Zustände vorkommen, kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden. Das ist durch das Alte und durch das Neue Testament klar bezeugt. Bei der niedrigsten Art derselben ist der in der Ekstase Befindliche seiner selbst nicht mehr mächtig; die zwei wesentlichen Lebensfunktionen der Persönlichkeit, das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, sind suspendirt; der Ekstatiker hat die Besinnung verloren und thut, was er thut, nicht mehr kraft eigener Entschließung; er ist ein bewußt- und willenloses Werkzeug des ihn übermächtig erfassenden Geistes. So hat er denn auch,

- 
- a) Uebrigens ist die ganze Ausführung Hengstenberg's nicht frei von inneren Widersprüchen. In der ersten Auflage seiner Christologie hatte er seine Grundansicht konsequent durchgeführt, war aber dabei auch so ziemlich auf den montanistischen Irrweg gerathen. Die Aenderungen in der zweiten Auflage sind Verbesserungen, sofern sie dem wirklichen Thatbestand mehr gerecht werden; aber sie sind zugleich auch, wenigstens theilweise, Inkonssequenzen im Vergleich mit der, in der Hauptsache und in ihren wesentlichsten Folgerungen festgehaltenen Grundansicht. Namentlich die a. a. O. S. 194 aufgestellte Behauptung, „daß die Propheten es in der Regel mit allgemeinen Wahrheiten zu thun haben, nicht mit Thatfachen in ihrer empirischen Besonderheit“, stimmt wenig zu der sonstigen Ausführung.



wenn der Zustand der Ekstase vorüber ist, keine bestimmte Erinnerung an das, was er erlebt und erfahren hat. Beispiele solcher ekstatischen Zustände liegen in dem, was von Saul und seinen Boten in 1 Sam. 19, 20 ff. erzählt ist, und in dem neutestamentlichen *γλώσσαις λαλεῖν* (1 Kor. 14) vor. Es versteht sich von selbst, daß ekstatische Zustände solcher Art nicht dazu geeignet sind, eine Offenbarungsmitteltheilung möglich zu machen; sie stehen unterhalb der Grenze des eigentlichen Prophetismus; wie denn auch der Apostel Paulus (1 Kor. 14) den nur *τῷ πνεύματι* und nicht auch *τῷ νοῖ* redenden Zungenredner von dem Propheten ausdrücklich unterscheidet und den letzteren gerade deshalb über jenen stellt, weil bei ihm auch der *νοῦς* thätig ist, so daß er im Stande ist, zur Erbauung der Gemeinde zu reden <sup>(a)</sup>. — Es kommen nun aber auch andere ekstatische Zustände vor, in welchen keine solche Suspension der Lebensfunktionen des Ich's durch die Uebermacht des Geistes eintritt; die Selbstthätigkeit tritt zwar zurück, ist aber nicht gebunden; die eigene Willensentschließung kann sich der Macht des Geistes gegenüber geltend machen (1 Kor. 14, 32); die Kontinuität des klaren Selbstbewußtseins ist nicht unterbrochen; wohl aber ist die Verbindung des geistigen Lebens mit der Außenwelt zeitweilig unterbrochen, die Wechselbeziehung zwischen dem Selbstbewußtsein und der Sinnenwelt suspendirt und der Geist ganz und gar mit der aufnehmenden Thätigkeit der Wahrnehmung eines der Sinnenwelt nicht angehörigen Objectes beschäftigt <sup>b)</sup>. In diesem Falle bleibt eine mehr oder weniger klare Erinnerung an das in der Ekstase Geschaute oder Gehörte zurück, wenn diese vorüber ist. Die schon von den Alten bemerkte <sup>(c)</sup> Analogie solcher

- 
- a) Es soll übrigens nicht geleugnet werden, daß beim Zungenreden keineswegs immer ein Zustand der Bewußtlosigkeit eintrat, wie ja schon der von dem Apostel (1 Kor. 14) wiederholt erwähnte Fall beweist, daß der Zungenredner auch auslegen konnte, was er redete. Zwischen jener niedrigsten und der höheren Stufe der Ekstase gibt es eben mancherlei Uebergänge.
- b) Vgl. die von Tholuck a. a. O. S. 69 angeführte Stelle aus Bed's biblischer Seelenlehre.
- c) Vgl. 3. B. Cicero de divinatione I, 50 (113). 51 (117). 57 (129). 30 (63).

ekstatischen Zustände mit den Träumen, die bekanntlich im Alten Testamente auch selbst als Vehikel der Offenbarungsmittheilung vorkommen, ist eine ganz zutreffende; nur ist beim Traum die zeitweilige Suspension der Bezogenheit des geistigen Lebens auf die Sinnenwelt durch den physischen Zustand des Schlafes herbeigeführt, bei der Ekstase dagegen in Folge der durch die Macht des Geistes bewirkten Konzentration des ganzen inneren Lebens auf die Wahrnehmung eines in der Sinnenwelt nicht vorhandenen Objekts. In ekstatischen Zuständen solcher Art haben sich nun, wie die Apostel (vgl. z. B. Apg. 10, 9 ff.; 2 Kor. 12, 1 ff.), so auch die alttestamentlichen Propheten in der Zeit der Offenbarungsmittheilung manchmal befunden, und zwar besonders da, wo ihnen in Visionen Uebersinnliches, namentlich Gott selbst in der Form des Sinnlichwahrnehmbaren vor das Geistesauge gestellt, oder die Verhältnisse und Schicksale des Volkes Gottes in gewissen Symbolen veranschaulicht wurden. Mögen auch manche der in den jüngeren prophetischen Schriften erzählten Visionen nur eine phantasiereiche Einkleidung und Hülle der Gedanken sein, mögen in andern Fällen (wie z. B. Ez. 1, 40 ff.) die Propheten, was sie im Geiste geschaut, in der Darstellung mehr in's Einzelne ausgemalt haben: das steht als unzweifelhafte Thatsache fest, daß ekstatische Zustände und Visionen wirklich zu den Berufserlebnissen der Propheten, auch in der Blüthezeit des Prophetismus, gehörten.

Aber ebenso gewiß ist, daß in dieser Zeit Vision und Ekstase nicht das gewöhnliche, regelmäßige Vehikel der Offenbarungsmittheilung gewesen sind. Nur von einzelnen Offenbarungen sagen die Propheten, daß sie dieselben mittelst Visionen empfangen hätten. Jesaias z. B. berichtet bekanntlich nur von einem einzigen derartigen Erlebnis, mit welchem seine Weihe und Berufung zum Propheten verbunden war (Jes. 6). Die gebräuchlichsten Ausdrücke zur Bezeichnung der Offenbarungsmittheilung weisen, ebenso wie der Grundcharakter der prophetischen Reden und Weissagungen, auf eine weniger außerordentliche, weniger aus dem Kreis der gewöhnlichen Lebenserfahrung heraustretende Art der Offenbarungsmittheilung hin. Wir denken an die Ausdrücke: „Es erging an mich

das Wort Jehovah's“, „So sprach Jehovah zu mir“, „Hören von Jehovah“ (vgl. Jes. 21, 10; 28, 22; Jer. 49, 14; Ez. 3, 17; Hab. 3, 2), an das „וַיִּסְתֵּר“, d. h. geheime, vertraute Mittheilung Jehovahs (etymologisch das Zugerante, die in dumpfem oder gedämpftem Ton gesprochene Rede, vgl. (המה, נה) u. dgl.; auch der Name der Propheten נביא ist nach richtiger Deutung (Einer, dem Gott als seinem Vertrauten die Geheimnisse seines Rathschlusses zuraunt)<sup>a)</sup>, hierher zu ziehen. Von diesen gebräuchlichsten Ausdrücken muß man ausgehen, wenn man die gewöhnlichste Art und Weise der Offenbarungsmittheilung an die Propheten näher bestimmen will, und nicht von den verhältnißmäßig viel seltener gebrauchten und offenbar von den Visionen auf die Weissagung überhaupt übertragenen Ausdrücken הוֹרָא, הוֹרָא u. dgl. Demgemäß wird man auch nicht „die innere Anschauung“ als die psychische Form der Prophetie zu bezeichnen haben<sup>b)</sup>; vielmehr ist die gewöhnliche Offenbarungsmittheilung in Bezug auf Gottes Thätigkeit als Einsprache, in Bezug auf die psychische Funktion des Propheten als innerliches Vernehmen der Rede Gottes zu bezeichnen. Welche Bedeutung haben wir nun diesen Ausdrücken zu geben? welche Vorstellung damit zu verbinden? Es ist dies Reden Gottes ein דָּבַר, d. h. ein Reden in den Menschen hinein (vgl. Hab. 2, 1; Sach. 1, 10. 13. 14; 2, 2. 7; 4, 1. 4. 5; 5, 5. 10; 6, 4; 4 Mos. 12, 6. 8). Damit der Mensch es vernehme, muß Gott ihm das Ohr erwecken (הִעִיר אֹזֶן) oder es ihm aufthun (פָּתַח, אֹזֶן), d. h. das innere, geistliche Wahrnehmungsvermögen in Thätigkeit versetzen (Jes. 50, 4. 5). So vernimmt dann der Prophet die Stimme des zu ihm redenden Gottes, דָּבַר, wie auch der Frevler die Eingebung der personifizirten Gottlosigkeit דָּבַר vernimmt (Ps. 36, 2)<sup>c)</sup>. Gott legt sein Wort in des Propheten Herz; darum wird es, wenn der

a) Vgl. Hupfeld, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III. S. 397 ff. u. IV. S. 139 ff.

b) Dehler a. a. O., S. 636.

c) Daß in dieser Stelle die Lesart דָּבַר nicht richtig sein kann, vielmehr לֵב zu lesen ist, halten wir für ausgemacht. Vgl. Hupfeld z. d. St.

Prophet den Versuch macht, es bei sich zu behalten, in seinem Herzen wie brennendes Feuer (Jer. 20, 9). Daher auch die Vorstellung, daß der Prophet das Wort der Weissagung wie eine Speise essen muß (Jer. 15, 16; Ez. 2, 8; 3, 3). — Solchen Andeutungen folgend, gehen wir gewiß nicht fehl, wenn wir bei dieser Einsprache Gottes und dem ihr korrespondirenden innerlichen Vernehmen des Wortes Gottes an eine unmittelbar durch den Geist Gottes im Geiste des Propheten gewirkte Gewißheit über den Willen und Rathschluß Gottes denken. Es ist eine Gewißheit, die nicht auf dem Wege der Reflexion entstanden, überhaupt nicht in gewöhnlicher Weise rein aus des Propheten eigenem Geiste erzeugt ist; denn die Propheten sind sich dessen ganz klar bewußt, daß dieselbe durchaus eine von Gott gegebene ist; wie der vertraute Diener aus dem Munde seines Herrn hört, was sein Wille und sein Vorhaben ist, so vernehmen sie aus Gottes Munde seine Befehle und Rathschlüsse; der ganze Vorgang bewegt sich nicht in der Sphäre der bloßen Subjektivität, sondern ist ein thatsächlicher Verkehr des lebendigen, persönlichen Gottes mit der Person des Propheten. Als solcher wird er überall dargestellt. Aber auf der anderen Seite braucht die Bewirkung dieser Gewißheit über den Willen und Rathschluß Gottes durchaus nicht mit einem ekstatischen oder der Ekstase ähnlichen Zustand des Propheten verbunden zu sein. Es kann wohl die Einwirkung des Geistes Gottes auf den Geist des Propheten sich so steigern, daß immer mehr die gesammte Geistesthätigkeit des Propheten auf diese eine, von dem Geiste gewirkte Ueberzeugung konzentriert wird, und so kann es, indem auch die Phantasie in Mitthätigkeit gezogen wird, zur ekstatischen Vision kommen; aber das Gewöhnliche, die Regel ist das keineswegs; und der ganze Vorgang, so geheimnißvoll er auch an sich ist, liegt doch durchaus nicht außer dem Bereiche unserer psychologischen Erfahrung. Zwei Analogieen aus dem Gebiet der religiösen Erfahrung dienen besonders dazu, ihn unserm Verständnisse näher zu bringen. Die eine ist die Art und Weise, wie auch heute noch jede lebendige Glaubensüberzeugung, jede ihrer selbst gewisse christliche Wahrheitskenntniß zu Stande kommt. Auch eine solche ist ja kein Produkt der Re-



flexion, wenn diese auch in Mitthätigkeit gezogen worden sein mag; sie ist überhaupt nicht rein aus des Menschen eigenem Geiste entstanden; vielmehr kommt sie in jedem Einzelnen nur durch eine offenbarende Thätigkeit Gottes zu Stande; sie entsteht nur durch eine unmittelbar vom Geiste Gottes gewirkte Vergewisserung über die Heilswahrheit, durch das sogenannte *testimonium internum spiritus sancti*. „Fleisch und Blut“ — sagt der Herr Matth. 16, 17 zu Petrus, nachdem er das Bekenntniß: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ abgelegt hat — „Fleisch und Blut hat dir keine Offenbarung gegeben, sondern mein Vater im Himmel.“ (Vgl. auch Matth. 11, 25.) Auf eine wesentlich ganz gleichartige Offenbarungsmittheilung haben wir ohne Zweifel den größten Theil des Inhaltes der prophetischen Reden zurückzuführen, namentlich alle die Parteen, in welchen es sich nur um Geltendmachung des aus dem Gesetz bekannten Willens Gottes, um die Erinnerung an die Grundwahrheiten des alttestamentlichen Glaubens, um die Anwendung derselben auf bestimmte Verhältnisse, um die weitere Entwicklung und Vertiefung vorhandener religiöser Erkenntnisse u. dgl. handelt. In diesen Bereich fällt auch ein sehr großer Theil des Inhaltes der messianischen Weissagung. Die Analogie der Offenbarungsmittheilung an die Propheten und dieser innerlichen Vergewisserung über die Heilswahrheit durch den Geist Gottes ist eine um so vollständigere, da in beiden Fällen — um dies schon vorauszunehmen — die Wirksamkeit des Geistes unauflöslich verknüpft ist mit der Wirksamkeit des mündlich oder schriftlich bezeugten Gotteswortes, als mit ihrem Correlate. Es ist ja bekannt, wie häufig die Predigt der Propheten an die ihrer Vorgänger anknüpft und daraus hervorstößt. — Man könnte freilich sagen, daß unsere Bemerkungen dem spezifischen Charakter der prophetischen Predigt nicht gerecht werden. Man könnte namentlich darauf hinweisen, es sei ja doch auch von dem alttestamentlichen Lehrer der Weisheit anzunehmen, daß er durch den Geist Gottes über die religiöse und sittliche Wahrheit vergewissert worden ist; auch er wolle eine auf diesem Wege entstandene religiöse Erkenntniß Anderen mittheilen und sie praktisch geltend machen; und doch

fänden wir nirgends in den, dem Gebiet der didaktischen Poesie angehörigen Schriften des Alten Testaments jene nachdrückliche, immer wiederkehrende Geltendmachung der Lehren, Ermahnungen und Warnungen als eines von Gott selbst zu den Hörern oder Lesern gesprochenen Wortes; jenes so oft bis zum Uebergang in Gottes eigene Rede sich steigernde Vollbewußtsein, im Namen und Auftrag Jehovah's zu reden, welches die prophetischen Reden und Schriften charakterisirt<sup>a</sup>). Allein dieser allerdings augenfällige Unterschied hat seinen Grund darin, daß der Prophet von einem bestimmten an ihn ergangenen Rufe weiß, durch welchen er zum Organ Jehovah's, zum Dolmetscher des göttlichen Willens, zum Träger der fortgehenden Offenbarung Gottes an sein Volk gemacht worden und vor Andern mit einer bestimmten Mission an seine Zeitgenossen von Gott betraut worden ist, während der Lehrer der Weisheit sich nur des allgemeinen Berufs bewußt ist, den jeder im Besitz einer Wahrheitserkenntniß befindliche Mann in sich fühlt, seinen Schatz nicht für sich zu behalten, sondern ihn auch für Andere nutzbar zu machen. Der Letztere sieht sich darum auch zu seinen Belehrungen und Ermahnungen nicht dadurch veranlaßt, daß die ihm vor Augen tretenden Zustände und Verhältnisse eben jetzt die Erfüllung einer ganz bestimmten, von Gott ihm auferlegten Berufspflicht von ihm fordern, wie dies bei dem Propheten der Fall ist. Naturgemäß wird darum auch sein Wort viel mehr das Produkt seiner Reflexion sein, und wird ihm als solches und als Frucht seiner Lebenserfahrung zum Bewußtsein kommen, auch wenn ihm der Geist Gottes die Wahrheit desselben versiegelt. Dem Propheten dagegen wird das, worüber ihn der Geist Gottes vergewissert hat, auf Grund des Bewußtseins seiner besonderen göttlichen Mission immer als ein Wort zum Bewußtsein kommen, das Gott ihm eben jetzt gegeben hat, damit er unter diesen bestimmten Verhält-

---

a) Die Wahrnehmung dieses Unterschiedes ist die Veranlassung zu der bekannten rabbinischen Lehre, daß die prophetischen Schriften durch die רום הקבוצה die Hagiographen dagegen nur im Allgemeinen durch die רום הקדש eingegeben seien.

nissen den ihm übertragenen Beruf erfüllen. Bringen wir dieses Berufsbewußtsein der Propheten mit in Rechnung, so wird jene unmittelbar durch den Geist Gottes bewirkte und dem testimonium internum spiritus sancti ganz gleichartige Vergewisserung über das, was im bestimmten Falle als Wille und Rathschluß Gottes zu verkündigen war, vollständig ausreichen, um den spezifischen Charakter der prophetischen Predigt, soweit sie den oben bezeichneten Inhalt hat, zu erklären a).

Allerdings aber würde jenes Berufsbewußtsein selbst nicht in so außerordentlicher Energie in den Propheten vorhanden sein können, wenn ihnen nicht auch Aufschlüsse zu Theil würden, die der Geist Gottes nicht jedem Frommen, sondern eben nur den Propheten gibt. Ohne die Erfahrungsgewißheit, daß Jehovah seinen Propheten, als seinen vertrauten Dienern, seine Rathschlüsse offenbart, daß diese also ein Wissen um das Zukünftige vor allen Andern voraus haben, wäre die Energie des Bewußtseins der Propheten über ihre göttliche Mission psychologisch kaum denkbar, so wahr es auch ist, daß ihr Beruf nicht in erster Linie in der Vorausverkündigung des Zukünftigen besteht. Auch für diese vom Geiste Gottes in dem Geiste der Propheten gewirkte Vergewisserung über das, was für die Zukunft im Rathe Gottes beschlossen ist, haben wir auf dem Gebiete der religiösen Erfahrung ein durchaus zutreffendes Analogon, auf welches jüngst auch Dehler aufmerksam gemacht hat b). Es ist die Vergewisserung über die Gebetserhörung, namentlich wenn es sich dabei um bestimmte, dem Gebiete des äußerlichen Lebens angehörige oder mitangehörige Dinge handelt. Solche Gewißheit ist auch keine durch Reflexion, überhaupt keine aus des Menschen Geist entstandene; auch sie ist unmittelbar durch den Geist Gottes im Geiste des Betenden gewirkt, und kommt diesem als eine von dem lebendigen Gotte, zu

---

a) Wir unterlassen es, um nicht zu weit von unserm Gegenstande abzukommen, von dem oben über die prophetische Predigt Gesagten die Anwendung auf die Berufsthätigkeit unserer Prediger zu machen, und neben dem, was diese, wenn sie rechter Art ist, mit der prophetischen gemein hat, auch den Unterschied zwischen beiden hervorzuheben.

b) Vgl. Dehler a. a. O., S. 639.



dem er gesprochen, ihm gegebene Antwort zum Bewußtsein; die Gewißheit des rechten Beters darüber, daß es keine bloße Einbildung ist, er habe von Gott selbst die Antwort erhalten, daß es vielmehr ein so thatsächliches, reales Erlebniß ist, wie irgend ein äußerliches Erlebniß, ist ganz ebenso zweifellos und erweist sich ebenso kräftig und wirksam, wie die ganz gleichartige und in gleicher Weise entstandene Gewißheit des Propheten, daß Gott zu ihm geredet habe. Es ist ja bekannt, wie in den Psalmen in Folge des innerlichen Vernehmens der göttlichen Antwort die schmerzlichste Klage und flehentlichste Bitte häufig in die fröhlichste Zuversicht, ja in jubelnden Lobpreis der göttlichen Gnade übergeht; manchmal in so auffallender Weise, daß der Uebergang für einen Standpunkt, der auch dem wahren, inneren Wesen der Prophetie nicht gerecht wird, psychologisch nur denkbar erscheint, wenn man annehme, daß schon die Errettung aus der Noth oder wenigstens eine Wendung zum Besseren in der Lage des Betenden eingetreten sei<sup>a</sup>). Treffend hat Dehler darauf hingewiesen, daß diese Analogie um so mehr Beachtung verdiene, weil der Propheten Verkehr mit Gott, während dessen sie Offenbarungen empfangen, nicht selten als eigentlicher Gebetsverkehr dargestellt (Jer. 32, 16 ff.; 42, 4; Hab. 1), ja das Gebet als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung genannt werde (Jer. 33, 2 f.), wie denn auch von der Gebetserhörung und von der Offenbarungsmittheilung an die Propheten der Ausdruck אָנָּתָא (antworten) gebraucht werde (Jer. 23, 35. 37; 33, 3; Mich. 3, 7; Hab. 2, 2). — Die Gabe des Gebets ist eine allgemeine Gnadengabe; aber doch haben einzelne Beter vor anderen ein besonderes Charisma, vermöge dessen es zu ihren häufig wiederkehrenden Lebenserfahrungen gehört, daß sie schon während des Gebets über die Erhörung oder Nichterhörung bestimmter, auch das äußerliche Leben betreffender Bitten innerlich vergewissert werden. So setzt auch die durch den Geist Gottes bewirkte Vergewissung des Propheten über das, was in Gottes Rath beschlossen ist, ein besonderes Charisma voraus. Die natürliche Anlage aber, welche in diesem und in jenem Falle

a) Vgl. Hitzig, Die Psalmen, S. 128.

durch die Mittheilung des Geistes Gottes zum Charisma geheiligt und gesteigert wird, ist das Ahnungsvermögen der menschlichen Seele, das unstreitig einzelnen Personen in besonders hohem Maße eigen ist a).

Verhält es sich nun mit der regelmäßigen Offenbarungsmittheilung an die Propheten in der angegebenen Weise, so erhellet zunächst, wie sehr die eigentliche Prophetie ein normales sittlich-religiöses Verhältniß des Propheten zu Gott als ihre nothwendige Voraussetzung erfordert b) — weshalb eben, wie oben bemerkt worden ist, der sittlich-religiöse Charakter der Wirksamkeit eines Mannes, der für einen Propheten gehalten sein will, darauf schließen läßt, ob er wirklich von Gott Offenbarungen empfängt, oder ob er das nur vorgibt (s. S. 14 f.). Es begreift sich sodann, daß in der Darstellung dessen, worüber der Prophet von dem Geiste Gottes vergewissert worden ist, seine eigene Geisteseigenthümlichkeit sich in vollem Maße bemerklich machen muß; denn der Wirksamkeit des Geistes Gottes muß ja schon die aufnehmende, die Geisteswirkung in die Form des Gedankens oder der Anschauung umsetzende und sich so assimilirende Thätigkeit des Geistes des Propheten entsprechen, damit jene Vergewisserung auch nur ihm selbst zum Bewußtsein kommen kann; und die Mittheilung dessen, worüber er vergewissert worden ist, an Andere kann nur geschehen, indem er dasselbe zum Gegenstand seiner reproduzirenden Thätigkeit macht, wobei Reflexion, Phantasie, überhaupt alle geistigen Vermögen in dem Maße und in der Weise, wie es seine Geisteseigenthümlichkeit mit sich bringt, in Thätigkeit treten. In dieser Beziehung ist das Wort Gottes, das er verkündigt, auch des Propheten eigenes Wort, das, was seinem letzten Ursprung nach nicht *יְהוָה* kommt, doch auch wieder etwas *יְהוָה* Kommendes. — Endlich (und darauf kommt es uns hier besonders an) erhellet auch, daß die durch

a) Näheres über diese Naturgrundlage des *χάρισμα προφητείας* s. unter Anderem bei Tholuk a. a. O., S. 1 ff. und in den dort angeführten Schriften.

b) Vgl. darüber Dehler a. a. O., S. 639 f.

die Offenbarungsmittheilung entstehende neue Erkenntniß des Propheten, wenn sie auch eine unmittelbar durch den Geist Gottes gewirkte ist, doch nie eine unvermittelte, mit den im Geiste des Propheten vorhandenen Erkenntnissen, Vorstellungen und Begriffen in keinem genetischen Zusammenhang stehende sein kann, vielmehr — unbeschadet ihrer eigenen Neuheit — aus dem, was schon geistiges Eigenthum des Propheten ist, herausgeboren, oder vielmehr durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes organisch an das Licht des Bewußtseins gefördert werden muß. Denn wie könnte der Geist Gottes in dem Geiste des Propheten eine Gewißheit wirken über etwas, was diesem durchaus fremd und absolut neu wäre, was er nicht in seinem innerlichen Zusammenhang und seiner Uebereinstimmung mit dem bisherigen Gesamttinhalt seines Bewußtseins anerkennen und an der ihm zukommenden Stelle darein einordnen könnte? Eine Erkenntniß, die nicht durch organisch-genetischen Zusammenhang mit dem bisherigen Inhalte des Bewußtseins psychologisch vermittelt ist, könnte von dem Geiste Gottes nur in magischer Weise in dem Geiste des Propheten gewirkt, d. h. in äußerlich-mechanischer Weise in denselben gelegt werden. Auf solchem Wege kann aber eine Erkenntniß, kann auch jene unmittelbare Gewißheit über den Willen und Rathschluß Gottes unmöglich entstehen. Das Gesetz, welches in dem Gebiete des natürlichen Lebens gilt, gilt nicht minder in der Sphäre des geistigen Lebens: das Gesetz, daß auf äußerlich-mechanischem Wege Nichts in den lebendigen Organismus wirklich aufgenommen und in seinen Lebensprozeß und seine Lebensthätigkeit hineingezogen werden kann. Dort wie hier kann dies nur vermöge eines durch die rezeptive Thätigkeit bedingten Assimilationsprozesses geschehen, und dieser Assimilationsprozeß ist in unserm Falle eben nur dann möglich, wenn die von dem Geiste Gottes gewirkte neue Erkenntniß nicht etwa blos äußerliche Anknüpfungspunkte, sondern ihre Wurzeln, die verborgenen, im Moment der Offenbarungsmittheilung dem Propheten selbst nicht zum Bewußtsein kommenden Anfänge ihres Werdens in dem bisherigen Inhalt des Bewußtseins des Propheten hat. —

Was so im Hinblick auf die Natur und die Gesetze des geistigen Lebens angenommen werden muß, das erscheint auch allein als das Gott Geziemende. Denn das wäre doch gewiß keine Gottes würdige Vorstellung, wenn man annehmen wollte, die Offenbarungsmittheilung an den Propheten erfolge so, daß die in seinem Geiste schon vorhandene Wahrheitserkenntniß dabei ein todtes Gut bliebe. Nein! Der Geist Gottes fängt sein Werk nicht immer wieder ganz von vorne an; vielmehr macht er es sich zum Geschäft, die in der schon vorhandenen Wahrheitserkenntniß liegenden Reime zu entwickeln, sie immer mehr zur Entfaltung zu bringen und durch die Wechselwirkung, welche sie vermöge der ihnen eigenen Lebenskraft im Verlaufe ihrer Entwicklung auf einander üben, in organischer Weise Neues aus ihnen hervortreten zu lassen. Nur das ist eine wirklich Gottes würdige Art und Weise der Offenbarungsmittheilung a). —

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun, daß die Frage nach der Genesis einer messianischen Weissagung erst dann wirklich und vollständig beantwortet ist, wenn nachgewiesen wurde, wie ihre Entstehung psychologisch vermittelt war, genauer: wie sie in dem gesammten Inhalte des Bewußtseins des Propheten schon ihre Wurzeln und Reime hatte und in organischer Entwicklung aus demselben hervorgegangen ist. Handelt es sich um die einzelne messianische Weissagung, so kommt dabei nicht nur das in Betracht, was der Prophet, als ein Mann, der auf dem Höhepunkte der religiösen Entwicklung seiner Zeit steht, vermöge seiner Bekanntschaft mit dem Gesetze, mit der Geschichte seines Volkes, mit den Weissagungen seiner Vorgänger, mit der Einrichtung des Gottesreiches u. s. w. in sein Bewußtsein aufgenommen hat, sondern auch seine Kenntniß

---

a) Wir haben im Obigen nur diejenige Art der Offenbarungsmittheilung, welche wir als die gewöhnliche, weitaus in den meisten Fällen anzunehmende erkannt haben, ausdrücklich berücksichtigt. Es ließe sich aber leicht zeigen, daß unsere Ausführung in allem Wesentlichen auch für die in der Ekstase und durch Visionen gegebenen Offenbarungen Geltung hat, wie schon aus dem ersehen werden kann, was oben (S. 24) über die psychologische Genesis der Visionen angedeutet worden ist.



der Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart, die Wahrnehmungen und Erfahrungen, die er unter seinen Volksgenossen gemacht, die Kunde von den weltgeschichtlichen Ereignissen und den Völkerverhältnissen seiner Zeit, die er erhalten hat u. s. w. — Bei der Beantwortung der Frage nach der Entstehung der messianischen Weissagung überhaupt kommt dagegen wesentlich nur das in Betracht, daß die Propheten vor Anderen diejenigen Glieder des alttestamentlichen Gottesvolkes sind, welche „das Gesetz ihres Gottes in ihrem Herzen haben“ (Ps. 37, 31; Jes. 51, 7; vgl. 5 Mos. 30, 14); oder, allgemeiner ausgedrückt: daß sie vor Anderen die Träger und Repräsentanten der Religion Israels sind. Es wird also nachzuweisen sein, daß und wie die messianischen Erwartungen und Weissagungen aus dem innersten Lebensmarke der durch Gottes Offenbarungen begründeten und entwickelten Religion des alttestamentlichen Bundesvolkes hervorgewachsen konnten und mußten. In dem Wesen dieser Religion ist der Grund aufzuzeigen für jenes erwartungsvolle Ausschauen und Sichausstrecken nach einem von Gottes unwandelbarem Rathschlusse zuvor bestimmten und „am Ende der Tage“ zu erreichenden herrlichen Vollendungsziele, welches für sie so charakteristisch ist und sie allein unter allen Religionen des Alterthums zur Religion der Hoffnung gemacht hat.

Man kann nun im Allgemeinen sagen: jener Grund liegt in dem Idealismus der alttestamentlichen Offenbarungsreligion; d. h. er liegt darin, daß durch die Offenbarung Gottes in das religiöse Bewußtsein Israels Ideen eingepflanzt waren, die einen so großen, tiefen und reichen Inhalt in sich schlossen, daß man in den thatächlich vorhandenen religiösen Zuständen und Verhältnissen nie eine auch nur einigermaßen vollkommene Verwirklichung derselben erkennen konnte, — Ideen, die mit jedem Fortschritt in der Entwicklung des religiösen Lebens und der religiösen Erkenntniß Israels, zugleich die Tiefe und den Reichthum ihres eigenen Inhaltes mehr aufschlossen, und deren Macht daher dem religiösen Leben auf jedem Punkte seiner Entwicklung nothwendig jene Richtung auf ein noch in der Zukunft liegendes Vollendungsziel geben

mußte. Je lebendiger ein frommer Israelite sich des Widerspruchs von Idee und Wirklichkeit bewußt wurde — und wer mußte desselben mehr inne werden, als der durch Intensität des religiösen Lebens und durch Reichthum und Reinheit der religiös-sittlichen Erkenntniß ausgezeichnete Prophet? —, um so mehr mußte sein Glauben, Hoffen und Sehnen auf die dereinstige Aufhebung dieses Widerspruchs und auf die vollständige Verwirklichung der Idee sich richten. Die wichtigsten dieser Ideen haben wir nun als die Keime, aus denen die messianische Weisheit hervorgegangen ist, näher in's Auge zu fassen. Vor anderen erfordern besonders drei unsere Aufmerksamkeit: die Idee der Bundesgemeinschaft; die damit unmittelbar zusammenhängende Idee des Reiches Gottes, und, als Keim für die messianische Weissagung im engeren Sinne, die Idee des theokratischen Königthums.

I. Die Idee der Bundesgemeinschaft ist die Grund- und Hauptidee der alttestamentlichen Offenbarungsreligion<sup>a)</sup>. Sie ist der Mittelpunkt, auf welchen der gesammte Inhalt des Glaubens und der religiösen Erkenntniß Israels einheitlich bezogen wird. — Als Schöpfer der Welt hat Gott sein Absehen schon darauf gerichtet, mit Israel in Bundesgemeinschaft zu treten, wie dadurch angedeutet ist, daß das Schöpfungswerk, nachdem es vollendet ist, durch die Heiligung des siebenten Tages gekrönt wird; denn die Grundidee des Sabbath's ist, daß an ihm, als dem heiligen Tage, die Bundesgemeinschaft Israels, des heiligen Volkes, mit dem heiligen Gotte innerlich und äußerlich zum Vollzug kommt<sup>b)</sup>. —

a) Wer in dieser Idee nur ein Zeugniß von bornirtem, nationalem Partikularismus erkennt, der hat wohl wenig über dieselbe nachgedacht. Es ist ein solches Urtheil um so unbegründeter, da der fromme Israelite das lebendigste Bewußtsein davon hat, daß sein Volk, ohne alles eigene Verdienst, aus freier Gnade von Gott erwählt worden ist, und ebenso auch davon, daß der Zorneifer Gottes sich mit derselben Energie gegen das abtrünnige Israel kehrt, mit der er die Heiden, welche das Reich Gottes anzutasten wagen, dafür bestraft.

b) Vgl. meinen Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 818, und die dort angeführten Stellen, zu welchen noch Ezech. 20, 12 hinzuzufügen ist.



Das Weltregiment führt Gott von Anfang an bis zu Ende als der Bundesgott, der fortwährend sein Absehen auf die Ausführung seines Heilsrathschlusses über Israel gerichtet hat. Das ist der Grundgedanke der alttestamentlichen Geschichtsschreibung und der Grundgedanke der Prophetie. Namentlich beherrscht dieser Gedanke die Darstellung der Urgeschichte des menschlichen Geschlechts und der Patriarchengeschichte. Durch die allmähliche Aussonderung Israels aus den übrigen Völkern, durch die Berufung Abraham's und den mit ihm geschlossenen Verheißungsbund, durch die ganze Lebensführung der Patriarchen wird der Abschluß des Bundes Jehovah's mit Israel und der Vollzug der Bundesgemeinschaft in dem in Kanaan aufgerichteten Gottesreiche vorbereitet; und diese Abzielung der Geschichte der Menschheit und der Geschichte der Patriarchen insbesondere wird auch schon ausdrücklich verkündigt in der im Munde Noah's vorkommenden Bezeichnung Jehovah's als des Gottes Sem's (1 Mos. 9, 26), und in den Abraham gegebenen und den anderen Patriarchen bekräftigten Verheißungen, unter denen hier 1 Mos. 17, 7 f. besonders hervorzuheben ist. Zum Abschluß kommt aber der Bund erst auf Grund der Erlösung Israels aus Aegypten und der Gesetzgebung am Berge Sinai (2 Mos. 6, 2 ff.; 19, 4 ff.; 24, 3 ff.). — Im Pentateuch findet nun die Idee der Bundesgemeinschaft gewöhnlich ihren Ausdruck darin, daß Jehovah erklärt, er wolle für Israel Gott werden (יְהוָה לִי אֱלֹהִים), und Israel solle ihm zum Volk, d. h. zu seinem besonderen, ihm vor allen anderen Völkern angehörigen Eigenthumsvolk, werden (וְאֵנִי לְיְהוָה עַם); vgl. 1 Mos. 17, 7 f.; 2 Mos. 6, 7; 19, 5 f.; 29, 45; 3 Mos. 11, 45; 22, 33; 25, 38; 26, 12. 45; 4 Mos. 15, 41; 5 Mos. 4, 20; 7, 6; 14, 2; 26, 18; 27, 9; 28, 9; 29, 12. a) Was liegt in diesen Ausdrücken?

Wenn Gott erklärt: „ich will euch Gott sein oder wer-

- a) Es verdient Beachtung, daß dieser pentateuchische Ausdruck für die Idee der Bundesgemeinschaft in den prophetischen Schriften erst bei Jeremias, Ezechiel und Sacharja, bei ihnen aber überaus häufig vorkommt; vgl. Jer. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 1; 32, 38; Ez. 11, 20; 14, 11; 34, 24; 36, 28; 37, 23. 27; Sach. 2, 15; 8, 8.

den“, so spricht er damit nicht etwa die Verpflichtung Israels aus, ihn als seinen Nationalgott allein zu verehren; in allen angeführten Stellen ist das Wort kein verpflichtendes, sondern ein verheißendes a). Es besagt, daß Jehovah, der eine wahre, unsichtbare Gott, der als Schöpfer Himmels und der Erde Herr der Natur und Herr der Geschichte ist, als das, was er ist, als Gott, in der Majestät seines heiligen und herrlichen Wesens und in der Fülle seiner Gnade und Treue an dem von ihm erwähnten Volke Israel und zu seinem Heile sich auf Erden offenbaren und thatächlich erweisen will. An diesem Volke soll es offenbar werden für alle Welt, daß er der lebendige Gott ist, der über die Welt und ihre Macht hoherhabene, heilige Gott, der Gott des Heiles, von dem aller Segen, alle Hülfe, alle Erlösung kommt, der Gott, der mit dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen in Liebesgemeinschaft und Liebesverkehr treten will. Darum gehört er diesem Volke in besonderem Sinne an als sein Gott. Als solcher hat er sich zuerst erwiesen in der Ausführung Israels aus Aegypten. Diese Erlösungsthat ist die grundlegende Offenbarung seiner Gottheit an und für Israel. Seitdem weiß Israel, daß Jehovah sein Gott und daß es sein, aus den Völkern ausgesondertes, heiliges Eigenthumsvolk ist. Zum Beweis dienen die meisten der oben angeführten Stellen; vgl. außerdem 2 Sam. 7, 23 f.; 1 Chron. 17, 21 f.; und die in der Gesetzgebung vom Dekalog an häufig vorkommende Selbstbezeichnung Gottes: „Ich, Jehovah, bin dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthause geführt habe“ (2 Mos. 20, 2; 3 Mos. 19, 36 u. and. St.). Darum wird durch das ganze Alte Testament hindurch die Erlösung Israels aus Aegypten als der geschichtliche Vollzug der Erwählung betrachtet. Sie nimmt in dem religiösen Bewußtsein des Israeliten wesentlich dieselbe Stellung

a) Die einzige Stelle, in welcher die Redensart den Gedanken ausdrückt, daß Jehovah von Israel als sein Gott verehrt werden solle, ist 5 Mos. 26, 17. Denn in 1 Mos. 28, 21 that man wohl, wenn man, dem sonstigen Sprachgebrauch folgend, mit Luch das לִי לַיהוָה zum Vorderatz zieht, so daß es bedeutet: „und (wenn) Jehovah sich für mich (helfend und schützend) als Gott erweist“.

ein, die in unserem christlichen Bewußtsein der Erlösungsthat Gottes durch Jesum Christum zukommt<sup>a</sup>). — Jedoch war sie erst der grundlegende Anfang der gnadenreichen Offenbarung Gottes an Israel. Die Absicht, in welcher Gott Israel aus Aegypten führte, wird erst dadurch ausgeführt, und erst dadurch erweist sich Jehovah dauernd an und für Israel als Gott, daß er auf Grund der Gesetzgebung an dem Berge Sinai in seiner Mitte Wohnung macht (vgl. 2 Mos. 29, 45; 3 Mos. 26, 11 f.; Ez. 37, 27) und, nachdem er ihm das heilige Land zu eigen gegeben hat, sein Reich in seiner Mitte aufrichtet als sein König, um fort und fort seine heilige Majestät und seine herablassende Gnade an ihm zu offenbaren. Seine gnadenreiche Gegenwart erweist sich darin, daß er das Land, auf welches seine Augen immerfort in liebender Fürsorge gerichtet sind, mit großer Fruchtbarkeit segnet, das Volk, von Raubthieren und Feinden ungefährdet, in Sicherheit und Frieden darin wohnen läßt, ihm Macht verleiht und Sieg über seine Feinde und es zahlreich vermehrt. (Vgl. z. B. 3 Mos. 26, 3 ff. — 5 Mos. 7, 13 ff.; 11, 10 ff. — 5 Mos. 2, 25; 11, 24 f. — 5 Mos. 7, 21; 9, 3; 20, 3 f.; 23, 10.) Alle solche äußeren Segnungen haben ihre höhere, religiöse Bedeutung dadurch, daß sie Unterpfänder der Gnadengegenwart Gottes sind. Israel ist seinem Gotte nahe, es kann zu ihm kommen und ihn befragen, hört sein Wort, sieht die Offenbarungen seiner Macht und Gnade, und wird von ihm gehört, wenn es ihn anruft. Dadurch ist es ausgezeichnet vor allen Völkern der Erde (2 Mos. 33, 16; 5 Mos. 4, 7). — Als sein König (vgl. Jes. 33, 22), gibt ihm Gott die gerechtesten Gesetze und Lebensordnungen (5 Mos. 4, 8; Jes. 42, 21), schafft als Richter Recht und Gerechtigkeit in seiner Mitte und leitet es durch seinen heiligen Geist mittelst der von ihm erwählten Organe (vgl. Jes. 63, 11; Hag. 2, 5).

a) Wir erinnern daran, daß auch die alttestamentliche Weissagung die messianischen Heilsthaten Gottes, als die zweite, höhere und vollkommeneren Realisirung der Erwählung des alttestamentlichen Bundesvolkes, mit der Ausführung aus Aegypten und der Einführung in das heilige Land ausdrücklich parallelisirt; vgl. z. B. Jes. 10, 26; 11, 1. 16; 12; Mich. 7, 15; Jer. 23, 6 ff. 31; Jes. 65, 9 u. and. St.

Israel seinerseits ist, wie besonders 2 Mos. 19, 4 ff. ausgeführt wird, als Gottes קִהְיָה מְבִל־רַעְמַיִם ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk. Als der Heilige konnte nämlich Gott in die Bundesgemeinschaft nur eintreten, indem er zugleich die Besonderheit seines Wesens, seine majestätische Erhabenheit und seine makellose Reinheit auch in seinem Verhältnisse zu Israel sich wahrte. Darum mußte Israel aus der Verbindung mit der profanen Völkerwelt, die den falschen Göttern dient, heraustreten und von ihnen gesondert bleiben (4 Mos. 23, 9). Die absolute Unterschiedenheit Gottes von allem Andern und sein Gegensatz zu allem Nicht-Göttlichen, mußte in der Geschiedenheit des ihm angehörigen Volkes von der übrigen Völkerwelt sein irdisches Gegenbild finden; wie Gott nur sein selbst eigen ist, so mußte Israel ganz unter den bestimmenden Einfluß und in die Sphäre des göttlichen Wirkens versetzt werden. Darum macht Jehovah als Heiligender (וַיְקַדְּשׁ 2 Mos. 31, 13; 3 Mos. 20, 8; 21, 8; 22, 16. 32; Ez. 20, 12; 37, 28; vgl. 3 Mos. 21, 15. 23; 22, 9; 4 Mos. 8, 17) Israel zum heiligen Volk (vgl. bes. 3 Mos. 20, 26). Und das soll es bleiben und durch die heiligende Wirksamkeit des in seiner Mitte wohnenden Gottes immer mehr werden. Es ist seine Pflicht, sich möglichst von Allem rein und frei zu halten, was dem mit ihm in Gemeinschaft stehenden Gotte zur Unehre gereichen würde, von körperlichen Verunreinigungen (vgl. 3 Mos. 11, 44; 20, 26; vgl. 21, 8) wie von sittlichem Makel (vgl. 3 Mos. 19, 2; Am. 2, 7). Und nicht bloß in diesem negativen Sinne, sondern auch im positiven soll Israel heilig sein, weil sein Gott heilig ist. Darauf zielt die ganze Gesetzgebung (vgl. 3 Mos. 19, 2). Diese ist ihrem innersten Wesen nach nichts Anderes, als die Offenbarung der sittlichen Vollkommenheit Gottes in der Form der Anforderung; das Licht des Gesetzes ist der Widerschein des Lichtes Jehovah's (vgl. Jes. 2, 5); und sein Zweck ist, das Volksleben Israels so zu gestalten, daß immer mehr Gottes Heiligkeit darin abgebildet, Israel also in vollem Sinne zum קָדֹשׁ יִשְׂרָאֵל wird a). Nur als

a) Die Entwicklung und Begründung des oben vorausgesetzten Begriffs der Heiligkeit müssen wir uns für einen anderen Ort vorbehalten.



heiliges Volk kann Israel seinem Gotte nahe sein und nahe kommen, kann es Würde und Vorrecht eines priesterlichen Volkes haben a).

Dieses ganze gegenseitige Verhältniß ist nun aber in seinem Bestande davon abhängig gemacht, daß Israel auf Jehovah's Stimme hört und seinen Bund bewahrt (2 Mos. 19, 5); auf Grund der Gesetzgebung ist der Bund geschlossen (2 Mos. 24, 8). Der dauernde Vollzug der Bundesgemeinschaft ist also durch die menschliche Freiheit, durch die Erfüllung der Vertragsbedingungen von Seiten des Volkes bedingt. Andernfalls kann sich Jehovah nicht zum Heile Israels als sein Gott erweisen; vielmehr wird dem Volke für den Fall der Untreue und Bundbrüchigkeit die Entziehung aller in Aussicht gestellten Segnungen und eine Reihe schwerer Strafgerichte bis zu seiner Zerstreuung unter die Heiden angedroht. Denn gerade das nähere Verhältniß, in welches Gott zu Israel getreten ist, bringt es mit sich, daß sich sein Zorn-eifer wider die Geringsachtung seiner heiligen Majestät und die Entweihung seines heiligen Namens nirgends so sicher bethätigt, als gerade an Israel (vgl. 3 Mos. 10, 3; Jos. 24, 19 f.; Am. 3, 2).

Jedoch kann durch die Untreue Israels und durch die dadurch nöthwendig werdenden Gerichte die einmal erfolgte Erwählung nicht ungeschehen und nicht rückgängig gemacht werden; durch die Schuld einer oder auch mehrerer Generationen können die Verheißungen, die Gott in früherer Zeit dem Volke, die er namentlich den Vätern gegeben hat, nicht annullirt, und der Gnadenrathschluß, zu dessen Verwirklichung er Israel erwählt hat, nicht vereitelt werden. Denn Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue (1 Sam. 15, 29); sollte er etwas sagen und nicht thun, sollte er etwas reden und nicht halten (4 Mos. 23, 19)? Wenn Menschen in ihrem Verhalten zu Gott unbeständig und wandelbar sind, so geht darum doch in Gott selbst keine Veränderung vor (Mal. 3, 6); und nimmermehr kann das, was er

---

a) Daß Israel als priesterliches Volk ein Mittleramt habe in Bezug auf das Verhältniß Gottes zu der Menschheit liegt noch nicht in dem Ausdruck **קהן** in 2 Mos. 19, 6.

sich vorgesetzt, durch menschliches Thun für ihn unausführbar werden; er muß Mittel und Wege zu seiner Ausführung und zur Erfüllung seiner Verheißungen finden. — Demgemäß kann wohl, wenn Gottes Zorn sich wider Israel kehren muß, der Vollzug der Bundesgemeinschaft für kürzere oder längere Zeit suspendirt, aber der Bund selbst kann nicht für immer aufgelöst werden. Gott kann sein erwähltes Volk nie für immer verstoßen (vgl. 3. B. 3 Mos. 26, 44 f.; 1 Sam. 12, 22; 2 Kön. 13, 23); er kann also auch nie ein Vernichtungsgericht über es ergehen lassen, wie über heidnische Völker; Israel gegenüber muß Gottes Gericht, mit Rücksicht auf das von ihm selbst begründete Bundesverhältniß, mit Rücksicht darauf, daß Israel kraft der Erwählung und der den Vätern gegebenen und beschworenen Verheißung, sein Eigenthumsvolk ist und bleibt, immer eine Züchtigung, sein (Jer. 10, 24 f.; 46, 28; Ps. 69, 28 f.), verhängt in der Liebesabsicht, das Volk zur Bekehrung zu führen; und diese Liebesabsicht wird Gott auch wirklich auszuführen wissen (3 Mos. 26, 40; 5 Mos. 30, 1 ff.), sei es durch die Züchtigung selbst, sei es durch die beschämende, auch die hartnäckige Widerspenstigkeit zuletzt besiegende, herrliche Erweisung seiner zuvorkommenden Gnade (vgl. Ez. 16, 61 ff.; 20, 43 f.; 36, 31 f.). Sobald sie aber erreicht ist, oder auch indem sie erreicht wird, tritt die Bundesgemeinschaft wieder in volle Kraft und Wirksamkeit; Gott erweist sich wieder an Israel und zu seinem Heile als sein Gott, indem er es erlöst und verherrlicht. — Daß dies zuletzt immer wieder geschehe, das fordert, wie seine Treue (s. oben u. vgl. 3. B. 2 Mos. 32, 11 ff.), so auch seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Seine Heiligkeit; denn die Gerichte über Israel bestehen darin, daß es der Gewalt heidnischer Völker preisgegeben wird, so daß der Schein entsteht, als ob menschliche Macht etwas auszurichten vermöge wider Gottes Reich und der Ausführung seiner Rathschlüsse hindernd in den Weg treten könne; als ob der Wahn der Heiden, daß Israels Gott ohnmächtig sei und sein Eigenthum nicht zu schützen vermöge, Grund habe, oder als ob er, wandelbar wie ein Mensch, um sein Eigenthumsvolk sich nicht mehr kummere. Wieße er sein Eigenthum in der Heiden Gewalt,



so müßte seine über Alles erhabene Majestät, seine absolute Uebermacht über alle Welt und die Unmöglichkeit, daß das, was er beschlossen hat, vereitelt werde, auf Erden verkannt werden; sein heiliger Name würde und bliebe entweiht. Darum fordert es seine Ehre, daß er seines Eigenthums sich wieder annehme; um seiner selbst, um seines heiligen Namens willen muß er Israel wieder erlösen; in dem Schutze und der Erlösung seines Volkes und in dem Gericht über seine Feinde muß er vor den Augen aller Völker seine Heiligkeit erweisen (vgl. z. B. 4 Mos. 14, 13 ff.; 5 Mos. 9, 26 ff.; Ez. 20, 41; 38, 16. 23; Jes. 48, 9 ff.; 52, 5 f.). — Aber auch seine Gerechtigkeit fordert, daß er, sobald der Zweck des Züchtigungsgerichtes erreicht ist, indem Israel sich bekehrt, sich seines Volkes gegenüber den heidnischen Unterdrückern wieder annehme. Denn ihrem allgemeinsten Begriffe nach ist seine Gerechtigkeit die Eigenschaft, vermöge welcher er in seinem gesammten Verhalten zu den Menschen immer den geraden Weg genau einhält, der ihm nach Maßgabe des zwischen ihm selbst und dem Einzelnen oder der Gemeinschaft bestehenden Verhältnisses auf der einen Seite durch seinen die Verwirklichung des Guten bezweckenden Willen und auf der andern Seite durch seine auf ihr Heil gerichtete Liebesgesinnung vorgeschrieben ist. Das Verfahren Gottes mit Israel muß also, um seiner Gerechtigkeit zu entsprechen, indem es im Einklang steht mit seinem ernstlichen Willen, daß in seinem Reiche das Gute verwirklicht werde, immer zugleich auch eine dem Bundesverhältnisse entsprechende Bethätigung seiner Liebesgesinnung sein; sobald deshalb Israel in Folge seiner Bekehrung sich jenem Gotteswillen nicht mehr widersetzt, so fordert Gottes Gerechtigkeit, daß er in Liebe seines Volkes sich wieder annehme. Was auf der einen Seite Gnade (im ganzen und vollen Sinne des Wortes) und Treue ist, das ist auf der andern Seite ebenso auch Gerechtigkeit (vgl. z. B. Hos. 2, 21; Ps. 103, 17 und die vielen andern Psalmenstellen, in welchen — wenn auch nicht mit besonderer Beziehung auf das Volk Israel — die צדקה mit der חסד oder אמונה verbunden ist oder im Parallelismus steht, wie Ps. 33, 5; 36, 6 f. 11; 40, 10 f.; 89, 15; 96, 13; 116, 5; 145, 17, sowie die Verwendung des Begriffs der Ge-

rectigkeit in Jes. 40 — 66). — Ebenso ist die Erlösung Israels aus der Gewalt der Heiden auch eine nothwendige Erweisung seiner richterlichen, bestimmter Recht schaffenden Gerechtigkeit (Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes). Denn Israel ist den heidnischen Unterdrückern gegenüber in seinem Rechte und im Vergleich mit ihnen relativ gerecht, sofern es den allein wahren Gott anbetet, da immer eine, wenn auch kleine, Anzahl Jehovahverehrer (vgl. 1 Kön. 19, 18) seinen Kern bildet. Gott aber kann als gerechter Richter es nicht geschehen lassen, daß der Frevler den zu Grunde richtet, der gerechter ist als er (Hab. 1, 13). Wie er in seinem Reiche dem Frommen gegenüber den Gewaltthätigkeiten und lügenhaften Ränken des Frevlers Recht schafft (vgl. z. B. Ps. 31, 2; 71, 2; 129, 4), so muß er auch Israel durch seine für es erlösende, für seine Unterdrücker vernichtende Gerichtsthat, zu dem Rechte verhelfen, welches es als Volk, das den allein wahren Gott verehrt, den abgöttischen Heiden gegenüber hat. (Belege für diese Näherbestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes gegen Israel finden sich besonders in Jes. 40—66; vgl. z. B. Jes. 41, 10 ff.) —

In Vorstehendem haben wir, freilich nur soweit es für unsern Zweck nöthig erschien, den Inhalt der Idee der Bundesgemeinschaft entwickelt. Es ist nun leicht zu sehen, wie sich aus dieser Idee nothwendig die messianische Weissagung (im weiteren Sinne des Wortes) entwickeln mußte. Sie mußte sich daraus entwickeln einmal wegen des Widerspruchs von Idee und Wirklichkeit, der in Folge der Untreuen Israels eintrat, und sodann wegen des mit der Entwicklung und Vertiefung der religiösen Erkenntniß und des religiösen Lebens immer mehr den frommen und erleuchteten Israeliten zum Bewußtsein kommenden Widerspruchs von Idee und Wirklichkeit, der schon in dem ganzen Charakter des Alten Bundes und seines Gottesreiches begründet war.

Der erste Punkt bedarf keiner besonderen Erläuterung mehr; denn aus der Entwicklung der Idee der Bundesgemeinschaft selbst ergibt sich schon, wie in Zeiten des Abfalls und schon gegenwärtiger oder auch bevorstehender Gerichte die Blicke Aller, in deren

Herzen der alttestamentliche Glaube lebendig war, nothwendig auf die künftige bessere Zeit hingelenkt werden mußten, in welcher Gottes Gnadenrathschluß über Israel wirklich zur Ausführung kommen sollte. Wie groß auch der Abfall sein mochte und wie schwer das Gericht, die Erwählung Israels, die unwandelbare Treue Gottes, — seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit blieben immer die festen Grundpfeiler der zuversichtlichen Erwartung, daß am Ende dennoch für das Volk Gottes ein Tag der Erlösung, eine Zeit des Heiles anbreche, in der es des vollen Segens der Bundesgemeinschaft theilhaftig werde.

Eine etwas nähere Betrachtung erfordert dagegen der andere Punkt. Mit der Entwicklung und Vertiefung der religiösen Erkenntniß und des religiösen Lebens mußte auch das Bewußtsein immer klarer werden und immer stärker sich geltend machen, daß die Idee der Bundesgemeinschaft in dem durch Moses begründeten Gottesreiche doch erst in sehr unvollkommener Weise verwirklicht sei; daß sie dem Volke Israel ein Ziel vor Augen stelle, von dem es noch weit entfernt, welches zu erreichen aber sein göttlicher Beruf und seine Bestimmung sei, und zu dem es auch am Ende kraft des göttlichen Erwählungsrathschlusses gewiß gelangen werde.

Gott wohnte allerdings in der Stiftshütte und im Tempel inmitten seines Volkes, offenbarte sich ihm durch Wort und That und leitete es durch seinen Geist. Israel war ein priesterliches Volk, das seinem Gott nahe war und mit ihm in Gemeinschaft und Verkehr stand. Aber da das Gottesreich zunächst ein auf die natürliche Basis des israelitischen Volksthum's gegründeter äußerlicher Gottesstaat, und die Mitgliedschaft der Gemeinde Jehovah's mit der fleischlichen Abstammung von dem erwählten Volke schon gegeben war, so war auch jenes Gemeinschaftsverhältniß für das Volk im Ganzen zunächst noch ein äußerliches und dazu an die Vermittlung des levitischen Priesterthums und Hohepriesterthums gebunden. Die Idee, daß Israel ein priesterliches Volk ist, hat für das einzelne Glied des Volkes in der Wirklichkeit nur eine sehr beschränkte Geltung. Die Beschneidung und die Quasten an seinem Gewande (4 Mos. 15, 37 ff.) sind zwar für jeden Israeliten die äußeren Zeichen seiner Gottangehörigkeit und priesterlichen Würde;

auch übt er bei der jährlichen Erneuerung der Bundesgemeinschaft in der Passahfeier seinen Priesterberuf a); an Sabbathen und Festen kommt er seinem Gotte nahe, namentlich an den drei Wallfahrtsfesten, an denen alle Männer vor Jehovah erscheinen; und bei der Friedensopfer-Mahlzeit erfreut er sich dankbar des äußeren Vollzugs seiner Gemeinschaft mit Gott. Aber nur in den Vorhof der Wohnung seines Gottes darf er kommen, vom Heiligthum selbst ist er ausgeschlossen; nur dort in ehrerbietiger Ferne darf er den im Dunkel des Allerheiligsten thronenden Gott anbeten, und bei Todesstrafe ist ihm verboten, priesterliche Funktionen im engeren Sinne zu vollziehen. Denn die eigentlichen Träger des priesterlichen Berufes Israels sind die von Gott selbst erwählten mittlerischen Vertreter des Volkes, die Söhne Aarons, die eben kraft ihrer besondern Erwählung in höherem Grade heilig sind, Gott angehören und Recht und Pflicht haben, ihm zu nahen. Nur durch ihre Vermittelung kann das Volk seinem Gotte seine Opfer darbringen. Und auch von ihnen hat nur Einer, ihr Haupt, der von Gott berufene Vertreter der Priesterschaft und des ganzen Volkes, das Recht, in das Allerheiligste zu kommen, und auch er nur an einem Tag im Jahre, und auch dies eine Mal nicht ohne süühnendes Opferblut, das er für seine eigenen und des Volkes Sünden darbringt. So lag schon in den Bestimmungen, an welche der äußere Verkehr Israels mit seinem Gotte geknüpft war, eine Erinnerung daran, daß die Bundesgemeinschaft mit Gott noch keine vollendete sei. — Nun sollte aber der gottesdienstliche Verkehr mit Gott nur die äußere Darstellung und Bethätigung der innerlichen Gemeinschaft mit ihm sein; die äußerliche Zugehörigkeit zur Gemeinde, in welche jeder Israelit hineingeboren wurde, sollte für ihn zur innerlichen Zugehörigkeit werden. Es sollte geschehen durch die Wirksamkeit des Gesetzes und dadurch, daß Gott mittelst einzelner, besonders dazu berufener Organe seinen Willen und Rathschluß immer auf's Neue und immer vollständiger kund machte. Aber in wie geringem Maße wurde diese Absicht erreicht! Trotz

---

a) Vgl. Hupfeld, *Comment. de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione etc.* I, p. 22 sqq.



aller Forderungen und Drohungen des Gesetzes immer wiederkehrende Trennlosigkeit des Volkes gegen seinen Gott! Trotz aller prophetischen Predigt immer wieder das Herabsinken des Gottesdienstes zum leeren, rein äußerlichen Zeremoniendienst bei ganz unfrommer, weltlicher und fleischlicher Gesinnung! Nur bei verhältnißmäßig Wenigen kam es zu einem innerlichen, geistlichen Gemeinschaftsverhältniß und Verkehr mit Gott, und diesen Wenigen stand, sie anfeindend und bedrückend, die große und mächtige Partei der Weltlichgesinnten gegenüber. Es versteht sich von selbst, daß jeder Fromme, der das Gesetz seines Gottes in seinem Herzen trug (Ps. 37, 31; Jes. 51, 7) und seine Lust hatte an den weise machenden, das Herz erfreuenden und die Seele erquickenden Geboten Jehovah's, Jeder, der aus eigenster, innerer Erfahrung etwas davon wußte, wie der Gott der Gnade und des Heiles durch seinen heiligen Geist auch den Einzelnen erleuchtet und leitet (vgl. z. B. Ps. 51, 13 f.; 143, 10), wie innig nahe ihm seine Begnadeten stehen, wie er sie hört und ihnen antwortet, wenn sie zu ihm rufen, und welche Wonne es ist, Gott sein Gut und sein Theil nennen zu können — in diesem innerlichen Gemeinschaftsverhältnisse mit seinem Gotte dasjenige erkennen mußte, was für die Verwirklichung der Idee der Bundesgemeinschaft am allerwesentlichsten ist. Und es liegt in der Natur der Sache, daß, je schärfer der Gegensatz zwischen der kleinen Zahl der wahrhaft Frommen und der Partei der Weltlichgesinnten wurde, je mehr also die Verschiedenheit der innerlichen Stellung zu Gott eine Scheidung innerhalb des alttestamentlichen Bundesvolkes herbeiführte, in dem Bewußtsein der Frommen die fleischliche Zugehörigkeit zu Israel und der äußerliche Vollzug der Bundesgemeinschaft an Bedeutung und Werth immer mehr hinter jene innerliche Gemeinschaft mit Gott zurücktreten mußte. Nicht in den gegenwärtigen Zuständen und Verhältnissen, da so Viele Gottes vergessen hatten und um sein Gebot sich nicht bekümmerten, sondern erst dann, wenn die äußerliche Bundesgemeinschaft für das ganze Volk in allen seinen Gliedern zu der innerlichen und lebendigen Gemeinschaft mit Gott geworden sein würde, deren sie selbst sich erfreuten, konnten sie das Wort: „Ich will

ihnen Gott und sie sollen mein Volk sein“ für wirklich erfüllt halten. Im lebendigen Glauben an Israels Erwählung und in der Liebe zu ihrem Volke, zu ihrem Gotte, zu seinem Reiche, mußten sie also der künftigen Zeit warten, in welcher die Gnadenabsicht des erwählenden Gottes an dem gesammten Gottesvolke durch Herstellung der wahren, innerlichen, durch die erleuchtende und heiligende Wirksamkeit des Geistes Gottes vermittelten Bundesgemeinschaft zu voller Ausführung kommen sollte. —

Aber auch in ihrem eigenen innerlichen Gemeinschaftsverhältnisse mit Gott erfuhren die frommen Israeliten noch viele schmerzliche Störungen und Trübungen. Einmal empfanden sie den Zorn Gottes über die Untreue ihres Volkes nicht blos in der Liebe zu ihrem Volke und im lebendigen Gemeinschaftsbewußtsein mit, sondern sie empfanden ihn auch als Störung und Trübung ihres persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott; denn für ihre Gewißheit, bei Gott in Gnaden zu stehen, hatten sie eben als letzte, unterste Grundlage nichts Anderes als das Bewußtsein der Erwählung des Volkes Israel; und jede Suspension des Vollzugs der Bundesgemeinschaft mit dem Volke mußte ihnen darum auch die Gewißheit ihres persönlichen Gnadenstandes mehr oder weniger verdunkeln. Daher die schmerzlichen Klagen darüber, daß Gott sein Volk von seinem Angesicht verstoßen habe, die wir in der Zeit des Exils vernehmen und denen wir abfühlen, daß in den Herzen der Frommen ein tiefes Gefühl der Gottverlassenheit vorhanden war. Sodann aber wurde die Seligkeit der Frommen in der Gemeinschaft mit ihrem Gotte besonders auch durch ihre eigene Sünde getrübt; und das um so mehr, je mehr ihre Erkenntniß des Willens Gottes sich vertiefte, so daß die von Gott aufgestellten Bedingungen der Bundesgemeinschaft ihnen immer größer und größer erschienen; denn damit vertiefte sich auch ihr Sünden- und Schuldbewußtsein. Sie konnten nun zwar wohl zu einer festen und freudigen Gewißheit der Vergebung ihrer Sünden gelangen (vgl. Ps. 32); freilich nicht, wenigstens seit der Vertiefung des religiösen Lebens in der Periode des Prophetismus nicht mehr, durch die Darbringung der alttestamentlichen Sühnopfer, wohl aber durch ihren festen Glauben an die sündenver-



gebende Gnade Gottes; denn es wurde ihnen ja durch das Gesetz und durch die Propheten das Evangelium bezeugt, daß Jehovah „ein barmherziger und gnädiger Gott ist, langmüthig und groß an Huld und Treue, der seine Huld Tausenden bewahrt und Vergebung, Missethat- und Sünde vergibt“ (vgl. 2 Mos. 34, 7; 4 Mos. 14, 18 a); Jes. 1, 18; 55, 7; Mich. 7, 18).

Aber diese sündenvergebende Gnade Gottes hatte sich doch noch nicht in einer wirklich ausreichenden Weise manifestirt. Der Glaube an sie hatte noch keine für alle Fälle ausreichende, feste, tatsächliche Grundlage. Machte sich in Zeiten der Anfechtung und des Zweifels das Bedürfniß, auf eine solche tatsächliche Grundlage zurückzugehen, geltend, so war es eben wieder nur die Erwählung Israels und seine bisherige Geschichte, auf welche der alttestamentliche Glaube recurriren konnte; und diese Grundlage reichte, je tiefer das Sündenbewußtsein wurde, um so weniger aus. Darum konnte auch die Gewißheit der erlangten Sündenvergebung keine vollkommene und stetig vorhandene sein; in schwächtern, zaghaften Herzen und in Stunden der Anfechtung mußte die Sehnsucht darnach oft unbefriedigt bleiben, und so mußten also die Frommen des Alten Bundes auch für ihr eigenes Gemeinschaftsverhältniß mit ihrem Gotte erst noch diejenige Vollendung erschnen und erhoffen, in welcher ihre Sünde durch volle Vergebung getilgt und durch die kräftigere und dauerndere Wirksamkeit des Geistes Gottes auf ihr Herz jede neue Trübung ihrer Freude an ihrem Gotte und seiner beseligenden Nähe verhütet werden sollte.

Gerade das war ja aber die Absicht, in welcher Gott Israel erwählt hat, gerade darin wollte er nach seiner Bundesverheißung seine Gottheit an ihm offenbaren, daß er Israels Erlöser und Heiland würde. Mit der Erkenntniß des Heilsbedürfnisses wuchs nun auch die Erkenntniß Gottes als Heilandes und damit die Einsicht in seinen Gnadenrathschluß und Reichsplan. Immer kla-

---

a) Die gnadenvollen Worte dieser Selbstcharakteristik (vgl. 2 Mos. 34, 6 mit 33, 19) Gottes klingen durch das ganze Alte Testament wieder; vgl. Joel 2, 13; Nahum 1, 3; Jon. 4, 2; Ps. 86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 8; 2Chron. 30, 9; Nehem. 9, 17. 31.

rer mußte den Frommen des Alten Bundes die Erkenntniß aufleuchten, daß, wenn wirklich Jehovah in vollem Maße für Israel Gott und Israel in vollem Sinne des Wortes Jehovah's Volk werden solle, eine alle bisherigen weit überstrahlende Offenbarung seiner Herrlichkeit, eine neue große Gnaden- und Heilthat, eine das Hinderniß der vollen und dauernden Bundesgemeinschaft, die Sünde völlig und für immer austilgende Bethätigung seiner sündenvergebenden Gnade bevorstehen müsse. Sie mußten dessen immer gewisser werden, daß Gott dereinst in noch ganz anderer, viel herrlicherer Weise Wohnung machen müsse in der Mitte seines Volkes: so, daß wer nur immer zum Volke Gottes gehört, ihm wahrhaft nahe und des priesterlichen Rechtes, unmittelbar mit ihm zu verkehren, theilhaftig ist; so, daß Alle seine Herrlichkeit sehen und mit ihm bekannt sind, beide, Klein und Groß. Und damit es dahin komme, muß er selbst des Volkes Herz beschneiden, damit es seinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieben könne (5 Mos. 30, 6); er selbst muß sein Gesetz in ihre Brust legen und es in ihr Herz schreiben (Jer. 31, 33); er muß ein neues Herz und einen neuen Geist, seinen Geist, in ihre Brust geben und so es bewirken, daß sie in seinen Geboten wandeln (Jer. 32, 39; Ezech. 11, 19 f.; 36, 26 f.).

Im Bereiche der Gegenwart trat dem Israeliten nirgends (namentlich nicht im Priesterthume) eine so unmittelbare und kräftige Einwirkung des Geistes Gottes auf den Menschen, eine so innige, persönliche Vertrautheit mit Gott (Am. 3, 7) und ein so stetiger und lebendiger Verkehr mit ihm vor Augen, als im Prophetenthume. In ihm war ihm, war vor Allen den Propheten selbst, vermöge ihrer eigensten Erfahrung, das Ziel am deutlichsten veranschaulicht, zu welchem Israel, kraft seiner Erwählung, dereinst gelangen sollte. Erst dann ist das Volk Gottes, was es werden soll, und erst dann ist die Idee der Bundesgemeinschaft vollständig verwirklicht, wenn nicht mehr über einzelne auserwählte Organe Gottes, sondern über das ganze Volk Gottes Geist ausgegossen sein wird, so daß sie Alle Propheten, Alle Jehovah's Jünger und von seinem Geiste regiert sind, wie dies schon in der merkwürdigen

Erzählung 4 Mos. 11, 16 ff. von Moses ausgesprochen wird (B. 29): „Wäre doch alles Volk Jehovah's Propheten; denn Jehovah wird seinen Geist auf sie legen“ (vgl. außerdem die bekannten Stellen Joel 3, 1 f.; Ez. 39, 29; Jes. 54, 13 u. f. w.). — Gerade diese Veranschaulichung des Zieles, zu welchem Israel gelangen sollte, im Prophetenthume, führte dann auch zu der weiteren Erkenntniß, daß Israel, kraft seiner Erwählung, denselben göttlichen Beruf für die Menschheit habe, welchen die Propheten innerhalb Israels zu erfüllen hatten, und daß es ihn dereinst als der mit dem Geist Gottes ausgerüstete und mit der Rundmachung des Wortes Gottes betraute Diener Jehovah's ausführen werde, — eine Erkenntniß, die bekanntlich in den Weissagungen des „großen Unbekannten“ Jes. 40 — 66 in wunderbarer Klarheit und in vielseitigster, tiefsinniger Ausführung niedergelegt ist. Wir haben hier nicht weiter darauf einzugehen. Es ist durch das Bisherige schon zur Genüge nachgewiesen, daß die Grundidee der alttestamentlichen Religion, die Idee der Bundesgemeinschaft, ein lebendiger und triebkräftiger Keim der messianischen Weissagung gewesen ist; und wie einerseits jedes gegenwärtige oder bevorstehende Strafgericht über Israel und andererseits jedes Wachsthum in der religiösen Erkenntniß und jede Vertiefung des religiösen Lebens und namentlich des Heilsbedürfnisses aus diesem Keime die Erwartung neuer herrlicherer Gnadenoffenbarungen und Gnadenthaten Gottes, durch welche er am Ende der Tage sein erwähltes Volk seiner großen Bestimmung zuführen werde, hervortreiben mußte.

---

II. Wir wenden uns nun zu der zweiten, mit jener ersten eng zusammenhängenden Idee, die als einer der Hauptkeime der messianischen Weissagung zu betrachten ist, zu der Idee des Reiches Gottes. — Jehovah ist der König seines Volkes; wie im Gebiet der Natur Alles unbedingt seinem Willen untergeben ist, so soll auch in dem Reiche, das er sich inmitten des Volkes Israel aufgerichtet hat, sein Wille die Alles bestimmende Norm sein. Alle Verhältnisse und Beziehungen seiner Unterthanen zu einander sind von ihm geregelt, alle Rechtsordnungen von ihm festgestellt; Jeder soll sie im Gehorsam gegen seinen Gott und König heilig halten.

Im Reiche Gottes soll weder das Recht durch Gewaltthätigkeit und hinterlistige Ränke gebeugt, noch die Wohlordnung und der Friede gestört werden, noch überhaupt Unrecht und Frevel geschehen. Es soll ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens sein, ein Reich, in dem Liebe und Treue einander begegnen (Ps. 85, 11). Daß es das sei und bleibe und immer mehr werde, das ist der Zweck des königlichen Regimentes Gottes. Als König nämlich ist er namentlich auch Richter (vgl. 5 Mos. 10, 17 f.; Ps. 96, 10; 80, 15; 97, 2), wie auch bei dem menschlichen Könige ein Haupttheil seiner Berufsthätigkeit die Uebung des Richteramtes ist (vgl. z. B. 2 Sam. 15, 4; 1 Kön. 3, 9); und als Richter macht er es sich eben zur Aufgabe, die Rechtsordnung in seinem Reiche und die Autorität seines Gesetzes aufrecht zu erhalten, Alle, insonderheit aber die Armen und Geringen, in ihrem Rechte zu schützen, jeden Gewaltthätigen in die Schranken des Rechtes zurückzuweisen, die Frevler durch Vereitelung ihrer Pläne und durch Bestrafung unschädlich zu machen und die Unverbesserlichen in seinen Gerichten aus seinem Reiche auszurotten. Auch hierin standen die wirklichen Zustände und Verhältnisse in grellem Widerspruche mit der Idee. Es ist ja bekannt, wie häufig die Propheten gerade die ungerechte, habgierige Gewaltthätigkeit der Mächtigen und die Bestechlichkeit der Richter rügen, und wie oft in den Psalmen die „Elenden“ zu Gott um Hülfe schreien müssen, weil sie rechts- und schutzlos ihren mächtigen Verfolgern preisgegeben sind. Oft genug hatten in dem Reiche, das ein Reich der Gerechtigkeit sein sollte, die Frevler alle Macht in Händen; oft genug mußten die „Stillen im Lande“ (Ps. 35, 20) es schmerzlich erfahren, wie wenig das Reich Gottes noch ein Reich des Friedens sei; das königliche Regiment Gottes und seine richterliche Gerechtigkeit war in den thatsächlich vorhandenen Zuständen und Verhältnissen noch wenig ersichtlich. Wie natürlich darum die Sehnsucht und Hoffnung auf eine Zeit, in der keine Frevler mehr die Gerechtigkeitsordnungen und den Frieden des Gottesreichs stören können! Wie natürlich die zuversichtliche Erwartung, daß Jehovah selbst dereinst in viel vollkommenerer Weise das königliche Regiment über sein Volk übernehmen und führen werde, um jedem Frevel zu wehren,



und sein Reich ganz zu dem zu machen, was es seiner Idee nach sein sollte (vgl. 3. B. Jes. 24, 23; 52, 7; Mich. 4, 7)!

Noch wichtiger ist uns auch hier der Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit, der schon in dem Charakter des alttestamentlichen Gottesreiches selbst begründet war. Es war ein nationaler, auf den engen Raum des Landes Kanaan und auf das erwählte Volk Israel beschränkter Gottesstaat. Nur hier wurde Jehovah erkannt und verehrt; nur hier kam, wenigstens in den besseren Zeiten, sein königlicher Wille zur Geltung und zum Vollzug. Höchstens erstreckte sich der Einfluß seines Regiments noch in gewissem Maße auf einige tributpflichtige Nachbarvölker. Und doch ist Jehovah, der Gott Israels, allein wahrer Gott, und alle Götter der andern Völker sind todte Nichtse (vgl. 5 Mos. 4, 35. 39; 32, 39 u. v. and. Stell.); ihm allein gebührt darum alle Ehre und Anbetung; ihm sollte jedes Knie sich beugen, und jede Zunge zuschwören (Jes. 45, 23). Israels König ist als Schöpfer Himmels und der Erde auch König und Herr der ganzen Erde (Jes. 3, 11. 13; Ps. 47, 8; 2 Mos. 19, 5; Ps. 24, 1 u. and. Stell.), der König aller Könige und der Herr aller Herren (5 Mos. 10, 17); darum sollten alle Völker ihm dienen und seinem Gebot gehorchen. Wie sein Königthum, so erstreckt sich auch sein Richteramt über die ganze Erde (vgl. 1 Mos. 18, 25), weshalb als Objekt seiner richterlichen Thätigkeit am häufigsten die „Erde“, die „Welt“, die „Völker“, die „Nationen“ genannt werden<sup>a)</sup> und auch das Gericht über Israel in der Regel als Weltgericht dargestellt wird. Darum sollten auch die Rechtsordnungen seines Reiches allenthalben auf Erden in Kraft treten und sollte durch seine richterliche Thätigkeit allüberall unter den Völkern Gerechtigkeit und Friede gesichert werden. Auf Grund seiner Gotteserkenntniß mußte der Israelite für das Reich seines Gottes die ganze Erde in Anspruch nehmen. In ihr lag von vornherein die Kraft zur Erhebung über den anfänglichen Partikularismus der alttestamentlichen Religion, der triebkräftige Keim

a) Vgl. Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit im Alten Testament, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie V. 1860, S. 176 f.



der Erkenntniß, daß das Gottesreich dereinst zur Zeit seiner Vollendung eine alle Völker umfassende Universalmonarchie Jehovah's werden müsse. Die Entwicklung dieses Reimes konnte durch die Macht, welche die volksthümliche Gestaltung des bestehenden Gottesreiches und der scharfe Gegensatz, in welchen Israel zunächst zu andern Völkern treten mußte, auf die religiösen Erkenntnisse üben, eine Zeitlang zurückgehalten werden; aber mit der Entwicklung der Gotteserkenntniß selbst mußte nothwendig auch er erstarken und zuletzt, die Hülle des nationalen Partikularismus durchbrechend, als seine Sprossen und Blüthen die messianische Weissagung hervortreiben, daß „am Ende der Tage“ alle Völker Jehovah erkennen und seinem Gesetze sich unterwerfen werden, und daß durch sein königliches Regiment und seine richterliche Thätigkeit allem Krieg ein Ende gemacht und die ganze Erde zum Friedensreiche werden wird a). Es mußte dies um so mehr geschehen, da der Israelite ein volles und klares Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechtes hatte. Obschon er die Heidenwelt als eine gottvergessene (Ps. 9, 18), durch die Abscheulichkeiten (רָעוּתָם) ihrer den Götzenschaufalen (דֹּשְׁפָאִים) erwiesenen Verehrung verunreinigte (Jes. 35, 8; Esra 6, 21; 9, 11) und des vernichtenden göttlichen Zorngerichtes würdige (Jer. 10, 25; Ps. 79, 7) massa perditionis betrachten mußte, so verhielt doch sein Glaube an den einen Gott, der allem Volk auf Erden durch den von ihm ausgesandten Geist Leben und Odem gibt, daß er einen Wesensunterschied innerhalb der Menschheit machte. Und so stellen denn bekanntlich beide Schöpfungserzählungen ein Menschenpaar

a) Auch diese der alttestamentlichen Religion von Hause aus eigene Tendenz, Universalreligion zu werden, ist eine mit ihrem Offenbarungscharakter zusammenhängende Eigenthümlichkeit, die sie vor allen andern Religionen des Alterthums auszeichnet. Letztere sind in Wahrheit viel partikularistischer, als die israelitische. Sie lassen freilich andere Religionen friedlich neben sich bestehen, nehmen wohl auch Elemente aus denselben in sich auf. Aber sie sind nur darum so tolerant, weil sie von Hause aus ganz auf nationaler Grundlage ruhen. Ihre Nationalgötter können und wollen keinen Anspruch darauf machen, als alleinige Götter von andern Völkern anerkannt zu werden. — Nur der Buddhismus hat bekanntlich etwas von jener Tendenz mit der alttestamentlichen Religion gemein.

an den Anfang der Geschichte des menschlichen Geschlechtes; Eva trägt diesen Namen als Mutter aller Lebendigen (1 Mos. 3, 20); und alle Völker, welche in der Zeit des Verfassers von 1 Mos. 10 den Israeliten bekannt waren, werden auf die drei Söhne Noah's zurückgeführt. Handelte es sich hierbei blos um die fleischliche Abstammung, so wäre das eine geschichtliche Vorstellung, ohne besondere Bedeutung; aber ihrem Kerne nach ist sie vielmehr eine sittlich-religiöse; das Wesentlichste in ihr ist die Idee, daß alle Menschen, ohne Unterschied der Stämme und Völker, einem und demselben Schöpfungsrathschlusse und einem und demselben schöpferischen Willensakte Gottes ihr Dasein verdanken, und daß darum der Adel der menschlichen Natur, die Gottverwandtschaft des menschlichen Wesens (das göttliche Ebenbild) und die hohe, dem Menschen nach Gottes Schöpferabsicht zukommende Bestimmung, daß er nämlich über die Erde herrsche und mit seinem Gotte in Gemeinschaft und Liebesverkehr trete, ihnen allen gemein ist. Deutet doch das Alte Testament selbst bestimmt genug auf diesen religiös-sittlichen Kern der Vorstellung hin, wenn z. B. in 1 Mos. 5, 3 vgl. 1 ausdrücklich in dem Bericht über die (nach der Grundschrift des Pentateuchs) erste Zeugung hervorgehoben wird, daß durch dieselbe das Ebenbild Gottes sich forterbte, womit ja darauf aufmerksam gemacht wird, was es sagen will, daß alle Menschen auf den ersten, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen zurückgeführt werden; oder wenn es 1 Mos. 9, 5 f. die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Menschenlebens überhaupt ausspricht und damit begründet, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen ist; oder wenn es als Motiv für die Erfüllung von Barmherzigkeits- und überhaupt von Nächstenpflichten gegen Niedrigerstehende die Blutsverwandtschaft aller Menschen oder ihre Abkunft von einem und demselben Schöpfer geltend macht (vgl. z. B. Jes. 58, 7; Spr. 14, 31; 17, 5; Hiob 31, 15) u. s. w. Hat aber die geschichtliche Vorstellung von der Abstammung aller Menschen von Einem Paare diesen sittlich-religiösen Kern a), so mußte ja auch von hier

---

a) Auf diesen Kern der Vorstellung seien Diejenigen hingewiesen, welchen es davor bangt, daß vielleicht einmal die Sprach- und Geschichtsforschung

aus dem Israeliten die Erkenntniß nahe gelegt werden, daß der-  
einst die ganze Menschheit ihrer Bestimmung gemäß zur Erkennt-  
niß des wahren Gottes gelangen, in seinem Reiche ihm dienen und  
in der Gemeinschaft und im Verkehr mit ihm leben werde; zumal  
nur so vollständig erreicht werden konnte, was das Alte Testament  
überall als letztes Ziel der Welterschöpfung und der Weltgeschichte  
betrachtet: die Ehre und Verherrlichung Gottes selbst.

Ueber die Art und Weise, wie das Reich Gottes zur  
alle Völker umfassenden Universalmonarchie werden  
würde, gab die Idee der Bundesgemeinschaft Aufschluß. Wie  
kann der einige, lebendige Gott sich in seiner Gottheit an Israel  
offenbaren, ohne daß die Erweisung derselben die Augen der Völker  
auf sich zieht; deren Götter ja todt und nichtig sind? Wie kann  
Gottes Weltregiment fortwährend in der Ausführung seines Er-  
wählungsrathschlusses über Israel seinen Mittel- und Zielpunkt  
haben, so daß z. B. Assur mit seinen Eroberungsplänen nur das  
Werkzeug in seiner Hand (Jes. 10, 5. 15), der gewaltige Nebu-  
kadnezar nur sein „Knecht“ ist (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10),  
um das von ihm beschlossene und längst angekündigte Strafgericht  
an Israel zu vollstrecken, oder Chrus Jehovah's Hirte, sein Ge-  
salbter, der Mann seines Rathschlusses (Jes. 44, 28; 45, 1;  
46, 11) ist, den er um seines Knechtes Israel willen erweckt hat,  
und dem er alle seine Unternehmungen gelingen läßt, damit er sein  
Gericht an den Chaldäern vollstrecke und die längst geweissagte Er-  
lösung seines Eigenthumsvolkes herbeiführe (Jes. 41, 2; 43, 14;  
44, 28; 45, 1. 13) — ohne daß zuletzt auch die Völker auf-  
merksam werden auf das, was er an seinem Volke und für sein  
Volk thut? — Schon in den jehovistischen Bestandtheilen des Pen-

*Die Propheten des Alten Testaments*

auf der einen und die Physiologie auf der andern Seite durch ihre ver-  
einten Bemühungen zu dem Ergebniß gelangen könnten, daß das Men-  
schengeschlecht nicht von einem Punkte aus über die Erde sich verbreitet  
haben könne. Jener Kern der Vorstellung bliebe auch dann noch ganz  
unberührt. Uebrigens ist auch dieses volle und klare Bewußtsein von der  
Einheit und Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechtes wieder  
eine Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Religion, die sie vor allen  
andern Religionen des Alterthums auszeichnet.

tateuchs ist dieser Erfolg der Thaten Gottes an Israel bestimmt angedeutet. So schwört nach 4 Mos. 14, 21 Jehovah: „So wahr ich lebe und die Herrlichkeit Jehovah's die ganze Erde erfüllen soll: alle Männer u. s. w.“ a); hier ist nicht nur ausgesprochen, daß nach Gottes Willen und Rathschluß dereinst Jehovah's Herrlichkeit für alle Welt offenbar werden soll, sondern es ist auch vermöge des Zusammenhanges angedeutet, daß sein Strafgericht über die aus Aegypten ausgezogene Generation, die seine Herrlichkeit gesehen (B. 21) und ihn doch verachtet und verworfen hatte (B. 22), der Ausführung jenes Rathschlusses diene. Wie die richterliche Offenbarung seiner Herrlichkeit, so dient aber auch nach anderen Stellen die gnadenreiche Erweisung seiner Gottheit an seinem erwählten Volke diesem Zwecke. Wir haben die bekannte, den Patriarchen gegebene Verheißung: „und segnen werden sich (mit dir oder) mit deinem Saamen alle Völker (Geschlechter) der Erde“ (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14) im Sinne. Denn auch nach der, durch die Parallelen 1 Mos. 48, 20; Ps. 72, 17 (vgl. auch 5 Mos. 29, 18; Jes. 65, 16; Jer. 4, 2 und den Gegensatz 4 Mos. 5, 21; Jes. 65, 15; Jer. 29, 22; Sach. 8, 13; Ps. 102, 9) gesicherten und jetzt, wenigstens für die Stellen, in welchen das Hithpael gebraucht ist, allgemein anerkannten b) Erklärung, nach welcher die Verheißung dahin geht,

a) Unrichtig bemerkt Knobel z. d. St.: „Er erhört die Fürbitte, schwört aber zugleich, daß die Erde von seiner Herrlichkeit erfüllt werden soll.“ Das, was Gott beschwört, folgt erst, mit וְ eingeleitet, in B. 22 f. — Unrichtig übersetzt aber auch Bunsen: „und alle Welt der Herrlichkeit des Ewigen voll ist“, was das Imperf. אֲשַׁלֵּם nicht erlaubt, vgl. Ps. 72, 19 und dagegen Jes. 6, 3; Ps. 33, 5; 119, 64.

b) Vgl. Hengstenberg, Christologie, zweite Auflage I, S. 52. Daß die Verheißung da, wo statt des Hithpael das Niphal gebraucht ist, einen anderen Sinn habe, d. h. von dem Gesegnetwerden aller Völker durch oder in Abraham und seinem Saamen zu verstehen sei, wie Hengstenberg, Keil (Bibl. Commentar über die Bücher Moses, S. 133 f.) und Andere annehmen, könnte man — da dem Niphal die ihm ursprünglich eigene reflexive Bedeutung nicht abgestritten werden kann — nur dann allenfalls zugeben, wenn Gustav Baur (Geschichte der alttestamentlichen Weissagung I, S. 205 ff.) darin Recht hätte, daß die Stellen 1 Mos. 22, 18 und 26, 4 von einem andern Verfasser geschrieben seien,



daß alle Völker, wenn sie sich Segen anwünschen, sich den Segen wünschen werden, der den Patriarchen und ihren Nachkommen zu Theil geworden sein wird, liegt wenigstens das in den Worten, daß alle Völker in den Israeliten die „Gefegneten Jehovah's“ (Jes. 65, 23), bestimmter: das allein von seinem Gotte, dem wahren Gotte, gesegnete Volk erkennen werden, daß also die an Israel sich erweisende segensvolle Gnade Gottes die Blicke aller Völker auf sich ziehen, und das Verlangen, gleichen Segens theilhaftig zu werden, in ihnen rege machen wird a). Häufiger als im Pentateuch ist im übrigen Alten Testament, namentlich in den prophetischen Schriften, der Gedanke ausgesprochen, daß Gottes Gerichts- und besonders seine Gnaden- und Erlösungsthaten an Israel die Völker mit staunender Bewunderung und mit Furcht vor der Macht des lebendigen Gottes erfüllen müssen. Ja es ist das recht eigentlich ein Grundgedanke der Prophetie. Wie sollte nun nicht die letzte große Gnadenthat Gottes an Israel, in welcher er in der Fülle seiner Herrlichkeit und seiner hülfreichen Macht vor den Augen der Völker offenbar wird, einen überwältigenden Eindruck auf sie machen sie von der Nichtigkeit ihres Gözendienstes und von der alleinigen Gottheit Jehovah's überzeugen, und so die Ausdehnung des Gottesreiches über alle Völker herbeiführen? Wie von der Idee der Bundesgemeinschaft aus in der Erkenntniß des prophetischen Berufs Israels noch ein anderes Licht aufleuchtete, das auch die menschliche Vermittlung der Gottesthat, durch welche die Völker in das Reich Gottes eingeführt werden sollten, erkennen ließ, ist schon oben angedeutet worden.

---

als die übrigen, eine Annahme, die wir nicht für begründet halten. — Aber selbst dann wäre im Hinblick auf den Zusammenhang, namentlich in 1 Mos. 12, diese Deutung des Niphals unwahrscheinlich. Denn auch abgesehen von dem, nach Sach. 8, 13 zu deutenden „und sei ein Segen“ (1 Mos. 12, 2), das für unsere Deutung spricht: wie kann man es wahrscheinlich finden, daß, nachdem den Patriarchen selbst der Segen zahlreicher Nachkommenschaft, sieghafter Uebermacht über alle Feinde, und des Besitzes Kanaans verheißen ist, den Völkern der Erde der geistliche Segen der von Israel ausgehenden Erkenntniß des wahren Gottes in Aussicht gestellt sein soll (Baur S. 215)? — Die richtige Erklärung hat auch Delitzsch (Genesis, S. 348 f.) anerkannt.

a) Vgl. den Anfang der Erfüllung dieser Verheißung in 1 Mos. 26, 28 f.



In dem Gottesreiche der Vollendung kann alles das, was unter den Begriff des Uebels fällt, keine Stelle mehr haben. Denn das Uebel ist nach alttestamentlicher Lehre nur um der Sünde willen und als Strafe derselben in der Welt. Es ist die unmittelbare Folge davon, daß Gott zürnend sein Angesicht verhüllt. Nachdem nun am Ende der Tage die Sünde durch vollkommene Vergebung für immer getilgt und durch die Einschreibung des Gesetzes Gottes in die Herzen neuer Abfall verhütet worden ist, muß auch in dem Gottesreiche der Vollendung die vom Uebel erlösende, hilfreiche Macht Gottes und das Heil und Leben, welches seine Gnaden Gegenwart bringt, in vollem Maße offenbar werden. Alles mit der Sünde und dem Gerichte Gottes über sie zusammenhängende Elend muß verschwunden und der Friede und die Seligkeit des paradiesischen Urzustandes wieder hergestellt sein. Daher die aus den Bildern des ursprünglichen Zustandes der Welt und der Menschheit entlehnten Züge in der messianischen Weissagung: keine Krankheit mehr (Jes. 33, 24); hohes, patriarchalisches Lebensalter (Jes. 65, 20; Sach. 8, 4); Friede wie unter den Völkern so auch in der Thierwelt und zwischen ihr und den Menschen (Jes. 11, 6 ff.; 65, 25); das heilige Land gleich dem Paradiesesgarten (Ez. 36, 35), dazu umgewandelt durch den von der Wohnstätte Jehovah's ausgehenden (vgl. Joel 4, 18; Sach. 14, 8), wunderbar segensvollen und selbst die Gewässer des toten Meeres gesund machenden Strom (vgl. 1 Mos. 2, 10 ff.), mit den Lebensbäumen an seinen Ufern, deren nie ausgehende Früchte zur Speise dienen und die nie welkenden Blätter zur Arznei (Ez. 47, 1 ff.); endlich sogar die Vernichtung der Macht des Todes und das Aufhören alles Weinens (Jes. 25, 8. vgl. 26, 19; Dan. 12, 2 f.) — Ferner: wie Gott in seinen Gerichten sich gewöhnlich zugleich auch als Herr der Natur erweist, indem er sie, die um des Menschen und um des Reiches Gottes willen da ist, in Mitleidenschaft zieht, sie also an der Geschichte des Gottesreichs theiligt, so wird auch die Vollendung seines Reiches mit der vollen Offenbarung seiner Schöpferherrlichkeit in der Natur verbunden sein müssen. Die mit dem Endgericht verbundene große Katastrophe, durch welche die jetzige Welt zertrümmert wird (Jes. 24, 18 ff.; 34, 4; 51, 6), wird zur Welt-

Erneuerung und =Verklärung; ihr Resultat ist der neue Himmel und die neue Erde (vgl. Jes. 30, 26; 65, 17; 66, 22). —

Schließlich sei noch ausdrücklich angemerkt, daß durch alle diese Erwartungen die Idee des Gottesreichs von der Vorstellung des bestehenden nationalen Gottesstaats sich nothwendig mehr und mehr lösen und die Erkenntniß angebahnt werden mußte, daß das Gottesreich der Vollendung wesentlich anderer Art sein werde; wo die vollendete Bundesgemeinschaft als eine innerliche und persönliche Gemeinschaft aller Einzelnen mit Gott, die ihrer Natur nach an kein Land und an keinen bestimmten Ort gebunden sein kann, erkannt ist, wo von allem Fleisch gesagt wird, daß es an jedem Neumond und an jedem Sabbath zu der Stadt Gottes kommen werde, um Jehovah anzubeten (Jes. 66, 23), aber auch wo im Gegentheil gesagt wird, daß jeder Einzelne in den Ländern der Völker Jehovah anbeten werde von seinem Orte aus (Zeph. 2, 11), da leuchtet auch schon die Idee eines zunächst geistlichen und himmlischen Gottesreichs durch die dünne alttestamentliche Hülle hindurch.

III. Entwicklungskeime einzelner Züge der messianischen Weissagung lagen in allen Institutionen des alttestamentlichen Gottesreiches; denn diesen, sowie allen dem Volke Israel vorgeschriebenen Lebensordnungen lagen Ideen zu Grunde, die sich auf der einen Seite aus den religiösen Grundbedürfnissen des menschlichen Herzens und auf der andern Seite aus den in Gottes Wesen begründeten ewigen Normen aller Gemeinschaft des Heiligen mit den Sündern ergeben. Da aber die Art und Weise, wie diese Ideen in der Wirklichkeit zur Darstellung und Ausführung kamen, ganz durch den Charakter des äußerlich = nationalen Gottesstaats bestimmt sein mußte, so konnten die Einrichtungen und Lebensordnungen des Alten Bundes dem religiösen Bedürfnisse des menschlichen Herzens keine wahrhafte Befriedigung darbieten und jenen Normen nur in sehr unvollkommener Weise entsprechen. Zugleich mit der Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens mußte darum die Erwartung rege werden, daß dieselben dereinst zu einer ihrer Idee und Bestimmung mehr entsprechenden Gestalt vervollkommnet oder

durch andere Einrichtungen und Veranstaltungen Gottes ersetzt werden würden. Es gilt dies ganz besonders von dem Opferinstitute; wie wenig durch Thieropfer Sünde in Wahrheit gesühnt werden könne, das hatte bekanntlich in der Periode des Prophetismus mancher fromme und erleuchtete Israelite erkannt; und ebenso auch, daß die Waschungen und sonstigen Reinigungsmittel keine innerlich reinigende Wirkung haben könnten. Daher die Erkenntniß, daß Gott dereinst in anderer Weise die Entsündigung seines Volkes bewirken werde (vgl. z. B. Ez. 36, 25 ff.; Sach. 13, 1). —

Unter allen in den alttestamentlichen Institutionen liegenden Entwicklungskeimen einzelner Züge der messianischen Weissagung ist aber keiner so wichtig als der, welchen das theokratische Königthum in sich schließt; denn aus ihm ist die messianische Weissagung im engeren Sinne des Wortes erwachsen. Mit der Idee des theokratischen Königthums haben wir uns daher schließlich noch zu beschäftigen a). Auskunft über sie geben, außer den Berichten über die Entstehung des Königthums, dem deuteronomischen Königsgesetz, der Weissagung in 2 Sam. 7 und verschiedenen da und dort zerstreuten Stellen, namentlich eine Anzahl von Psalmen, unter denen Ps. 2. 20. 21. 45. 72. 89 und 110 die wichtigsten sind b). —

In dem Gottesstaate, wie er von Moses begründet worden war, gab es bekanntlich noch kein menschliches Königthum. Die Idee, daß Jehovah selbst das Regiment über sein Eigenthumsvolk führe und daß alle Herrscherrechte ihm allein zustehen, war noch auf's Strengste durchgeführt. Wohl bediente er sich auch menschlicher

a) Vgl. darüber Diestel: „Die Idee des theokratischen Königs“ in den Jahrb. für deutsche Theologie Bd. VIII, S. 536 ff. und Dehler's Artikel: „Könige, Königthum in Israel“ in Herzog's Real-Encyclopädie.

b) Gegen die messianische Deutung dieser Psalmen und für ihre Beziehung auf bestimmte, geschichtliche Könige (welche? ist uns hier gleichgültig) entscheidet schon, daß einmal keine Spur darauf hindeutet, daß die Psalmisten eine der Zukunft angehörige Person im Sinne haben, und sodann, daß keine einzige Aussage in diesen Psalmen vorkommt, die über das hinausgeht, was nach dem Zeugniß anderer Stellen, zumal in dichterischer Rede, von einem der Gegenwart angehörigen Könige gesagt werden konnte.

Organe zur Ausübung seines königlichen Regimentes; Moses selbst, sein Nachfolger Josua, die Richter, welche er in Zeiten feindlicher Drangsal erweckte, waren Führer und Leiter seines Volkes. Aber es kam ihnen keinerlei Herrschergewalt und Königsrecht über Volk und Land Jehovah's zu; das blieb durchaus Gott selbst vorbehalten; ihre ganze Stellung beruhte nur darauf, daß sie einen persönlichen Auftrag von dem Gottkönige erhalten hatten, und in der Ausführung desselben waren sie fort und fort ganz von ihm abhängig. Wie nachmals der Heerführer an der Spitze der waffenfähigen Mannschaft stand, ohne daß damit von dem Könige etwas von seiner Herrschergewalt und seinen königlichen Rechten aufgegeben wurde, so standen sie an der Spitze des Volkes Gottes ohne selbstständige Gewalt und königliches Recht. Darum war ihre Würde auch nicht erblich, und darum konnten auch immer wieder Zeiten eintreten, in denen kein menschlicher Führer an der Spitze des Volkes stand. — Wie die Propheten, waren sie außerordentliche Organe des Gottkönigs und wurden immer erst dann „erweckt“, wenn der Zustand des Gottesvolks solche außerordentliche Hülfe dringend erforderte. Ein menschliches Königthum als feste, dauernde Institution konnte aber nur entstehen, wenn dem Könige wirklich auch das Herrscherrecht ein- für allemal als ihm und seiner Familie eigener Besitz übertragen wurde, wenn er Gewalt erhielt über Land und Leute, als ihm zugehöriges Eigenthum. Daher konnte das menschliche Königthum als Beeinträchtigung des Eigenthumsrechts Jehovah's an sein Volk und an das heilige Land, als Gegensatz zu dem Königthume Gottes und als mit der strengen Geltendmachung der Idee des Gottesreiches unvereinbar betrachtet werden (vgl. Richt. 8, 23; 1 Sam. 8, 7; 10, 19; 12, 12 ff.); nur wenn das menschliche Königthum in möglichst vollständiger Einheit mit dem Gottkönigthume aufgefaßt wurde, so daß Jehovah's Herrscher- und Eigenthumsrecht zugleich als das des Königs erschien, und umgekehrt, konnte die neue Institution in der Vorstellung des Reiches Gottes ihre feste Stelle finden, und nicht mehr als ein ihr fremdartiges Element betrachtet werden. War aber einmal eine solche Auffassung des menschlichen Königthums gewonnen, dann mußte



man auch bald dahin kommen, in ihm vielmehr die Ausfüllung einer bisher bestandenen Lücke in dem theokratischen Organismus, eine für die Sicherheit und den Bestand des Gottesreiches notwendige und für die künftige Entwicklung desselben von Anfang an von Gott in Aussicht genommene, seinem Volke zum Segen gereichende Einrichtung zu erkennen (vgl. 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11), vorausgesetzt nämlich, daß auch der König selbst seinen Beruf und seine Stellung so auffaßte, wie es die Idee des Gottesreichs erforderte. Denn die Erfahrung, die man schon in der Richterzeit gemacht hatte, mußte man nun in viel höherem Maße machen: die Erfahrung, daß eine kräftige, einheitliche Leitung des Volkes das beste Mittel war, um die Sicherheit und Selbstständigkeit des Gottesstaats, den Nachbarvölkern gegenüber, die Ordnung im Inneren und die engere Verbindung der verschiedenen Stämme zur Einheit des Volkskörpers zu erhalten. — Wir können es nun hier dahingestellt lassen, ob — wie der ältere Bericht über die Entstehung des Königthums (1 Sam. 9, 1 bis 10, 16) die Sache darstellt — schon Samuel die der Idee des Gottesreichs entsprechende Auffassung des menschlichen Königthums gewonnen hatte und als von Gott beauftragter Prophet selbst, ohne vom Volke dazu gedrängt zu sein, den Grund zu der neuen Institution gelegt hat, oder ob er — wie die jüngeren Berichte (1 Sam. 8; 10, 17 bis 11, 15 und Kap. 12 erzählen — auf Grund der Anschauung, daß das menschliche Königthum mit dem Gottkönigthume unvereinbar sei, erst nach längerem Widerstreben dem Verlangen des Volkes nach einem Könige willfährt, aber fortwährend in diesem Verlangen ein schweres Unrecht, welches das Volk gegen Jehovah begangen hatte, eine Verwerfung seiner, sofern er König des Gottesreichs war, erkannt hat. — Jedenfalls konnte in der Regierungszeit Saul's, der bald mit dem Priesterthume und dem Prophetenthume in Konflikt kam, die Auffassung des Königthums, vermöge welcher dasselbe dem Organismus der Theokratie auf's Innigste eingegliedert erschien, sich in das israelitische Volksbewußtsein noch nicht fest einwurzeln und noch weniger sich weiter ausbilden; das konnte erst in der Regierungszeit David's, des Mannes „nach dem Herzen Gottes“ (1 Sam. 13, 14), während deren kein Zwiespalt zwischen den theokratischen



Gewalten mehr bestand, und während der glücklichen und glanzvollen Regierung Salomo's geschehen. Daher wurde die Idee des theokratischen Königthums von vornherein auf's Innigste mit dem Königthume des Hauses David's verknüpft. — Sehen wir nun näher zu, was sie in sich schloß! Wir dürfen dabei unbedenklich auch die Aussagen jüngerer und jüngster alttestamentlicher Schriften über das Königthum mit in Betracht ziehen, sofern sie bloße Entfaltungen der in der Idee von Anfang an schon vorhandenen Reime sind. —

Der Grundgedanke, mittelst dessen jene möglichst vollständige Einheit des menschlichen Königthums und des Königthums Jehovah's für das israelitische Bewußtsein gewonnen wurde, war: daß der theokratische König als „der Gesalbte Jehovah's“ (vgl. 3. B. Ps. 89, 21), der von Gott erwählte (vgl. im Gegensatz zu Hos. 8, 4; 5 Mos. 17, 15; 1 Sam. 10, 24; 16, 8. 10; 2 Sam. 6, 21; 1 Kön. 8, 16; 11, 34; Ps. 78, 70 u. f. w.) und in seinem Hause und Königreiche aufgestellte (1 Chron. 17, 14) sichtbare Repräsentant des unsichtbaren Gottkönigs ist. Als Statthalter Gottes auf Erden ist er das menschliche Organ, durch welches Jehovah sein Regiment über sein Volk ausübt. Sein Königthum ist nicht nur ein Königthum von Gottes Gnaden, sondern auch an Gottes Statt; seine Würde und königliche Herrlichkeit nicht nur von Gott verliehen, sondern auch das irdische Gegenbild der Herrlichkeit und Majestät Gottes selbst (vgl. Ps. 21, 6; 45, 4 mit Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3). — Auf Grund dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen dem irdischen und dem himmlischen Könige werden beide öfter mit und neben einander genannt, um die eine Vorstellung des theokratischen Regiments vollständig zum Ausdruck zu bringen (vgl. 3. B. Spr. 24, 21; Hos. 3, 5; auch 1 Sam. 12, 3. 5). Darum ist ferner der Bund, welchen der Hohepriester Sojada zwischen Jehovah einerseits und dem Könige und dem Volke andererseits abschließt, daß sie ein Volk Jehovah's sein sollten, zugleich ein Bund zwischen dem Könige und zwischen dem Volke (2 Kön. 11, 17). Auflehnung gegen den König ist zugleich Auflehnung gegen Jehovah selbst (vgl. Ps. 2, 2; auch Spr. 24, 21 u. Jes. 8, 6). Spätere sagen geradezu, daß der König „auf dem

Thron des Königthumes Jehovah's", ja daß er „auf dem Throne Jehovah's" sitze (1 Chron. 28, 5; 29, 23). Es ist daher nicht zu verwundern, daß Dichter schon in früherer Zeit ähnliche Ausdrücke gebrauchen; wie denn der Dichter des 45sten Psalms in V. 7 den Thron des Königs „Gottesthron" nennt a); ebenso hat nach Ps. 110, 1 Gott zu dem Könige gesprochen: „Setze Dich zu meiner Rechten, bis ich Deine Feinde zum Schemel für Deine Füße machen werde", womit — genau genommen — noch nicht einmal soviel gesagt ist, als in den vorhin angeführten Aussprüchen, sofern dem Könige damit eigentlich außer dem ersten Rang und der höchsten Ehre nach Gott selber (vgl. 1 Kön. 2, 19; Ps. 45, 10. 13; 1 Makk. 10, 62 f.; Matth. 20, 20 ff.) nur das höchste Maß der Theilnahme an der Herrschaft Gottes zugesprochen ist b), nicht aber die Repräsentation des unsichtbaren Gottkönigs selbst. — Durch seine Erwählung zum Organe, mittelst dessen der himmlische König das Regiment über sein Volk führt, ist für den König ein ihm durchaus eigenthümliches, nahes Gemeinschaftsverhältniß mit Gott begründet, welches seinen Ausdruck darin

a) Die Uebersetzung des כִּסֵּא יְהוָה durch „dein Gottesthron" erscheint uns als die einfachste; sprachlich ist sie unbedenklich (vgl. Hupfeld z. d. St.). Warum כִּסֵּא יְהוָה nicht ebenfogut sollte Prädikat sein können, als כִּסֵּא יְהוָה (Klagel. 5, 19) u. כִּסֵּא יְהוָה ist nicht abzusehen (gg. Ewald u. Hitzig). Kann doch auch sonst ein Substantiv im Prädikat die Stelle eines Adjektivs vertreten (vgl. Ewald §. 296, b). — In der Sache würde übrigens Nichts geändert, wenn mit Ewald, Hitzig u. And. zu übersetzen wäre: „Dein Thron ist (ein Thron) Gottes immer und ewiglich."

b) Die Erklärung Ewald's, nach welcher wir an das Sitzen zur Rechten Jehovah's in dem Siegeswagen, auf welchem Gott und der König in die Schlacht ziehen (vgl. Ps. 44, 10; 2 Sam. 5, 24), denken sollen — wofür sich auch Diestel (a. a. O., S. 563 f.) entscheidet — ist sicher unrichtig. Der andere Gottespruch V. 4 zeigt deutlich, daß es sich um das handelt, was der König des Gottesreiches als solcher ist, nicht aber um einen besonderen Beistand Gottes in einem Kriege. Wie wenig man das Bild, unter Verkennung des Charakters dichterischer Rede, genau nach den folgenden Versen deuten darf (nach welchen der König allerdings in den Kampf zieht), erhellt schon aus V. 5, wo ja umgekehrt Jehovah zur Rechten des Königs ist. — Zu dem וְ aber vgl. z. B. 1 Mos. 28, 15.

findet, daß Jehovah sein Vater und er Jehovah's Sohn genannt wird. Nur ihm, nicht auch dem Priester oder dem Propheten, überhaupt keinem andern einzelnen Israeliten kommt dieser Name zu. Nur das Eigenthumsvolk Jehovah's im Ganzen heißt sonst so, und zwar ebenfalls kraft seiner Erwählung. Wie also Israel unter den Völkern in einem ganz einzigartigen Verhältnisse zu Gott steht, so der theokratische König unter den Israeliten. Des gesammten Volkes Gottessohnschaft gipfelt in ähnlicher Weise in seiner persönlichen Gottessohnschaft, wie Israel's Heiligkeit und Priesterwürde in dem Hohenpriester gipfelt; hier und dort wird, was kraft göttlicher Erwählung dem Volk als Ganzem eigen ist, durch besondere göttliche Erwählung in höherer Potenz, in einer einzelnen Person einheitlich zusammengefaßt. — Gott ist dem Könige zunächst insofern Vater, als er ihm seine besondere väterliche Liebe und Fürsorge zuwendet, ihn als eine geheiligte, unantastbare Person (vgl. 1 Sam. 24, 7. 11.; 26, 9 f.; 2 Sam. 1, 14) in seine Obhut nimmt und alle erziehende Sorgfalt eines Vaters auf ihn wendet, während der König als Sohn Jehovah's auf seinen Gott und den Fels seines Heiles zuversichtlich vertraut, aber auch zu kindlichem Gehorsam verbunden ist (vgl. 2 Sam. 7, 14; 1 Chron. 22, 10 f.; 28, 6; Ps. 89, 27 ff.). Läßt der König es an solchem Gehorsam fehlen (vgl. 1 Kön. 9, 4 f.; 1 Chron. 28, 7), so züchtigt ihn Gott, aber er verwirft ihn und sein Haus nicht. Wie er um Abraham's willen über Israel nie ein Vernichtungsgericht ergehen läßt, sondern ihm immer wieder seine Gnade beweist, so läßt er um David's willen seine Gnade nicht von dem Könige weichen und sein Haus nicht untergehen (2 Sam. 7, 14 f.; Ps. 89, 29) a). — Wie aber das Vaterverhältniß Gottes zu Israel auch das in sich schließt, daß er Israel, als sein Schöpfer und Bildner (5 Mos. 32, 6; Jes. 43, 1. 15; 45, 11) zu dem gemacht hat, was es ist, zu einem selbstständigen Volk und zu dem Volke Gottes, so liegt in

a) Diestel a. a. O. S. 559 weist gut auf die geschichtliche Erläuterung dieser Idee in 1 Kön. 15, 4 f.; 2 Kön. 8, 19 hin. Sie ist überhaupt eine der Ideen, welche den Pragmatismus der Geschichtsschreibung in den Büchern der Könige bestimmt. Vgl. außer jenen Stellen 1 Kön. 11, 12 f. 32. 36. 39; 2 Kön. 19, 34; 20, 6 und den Schluß des Buches.

der Bezeichnung Gottes als Vater des theokratischen Königs, auch das, daß sein Königthum von Gott stammt und auf einer Uebertragung der eigenen königlichen Gewalt Gottes an ihn beruht (vgl. Ps. 2, 7) a). —

Als das Organ, mittelst dessen Jehovah sein königliches Regiment über sein Volk führt, hat der theokratische König zunächst das Gottesreich gegen die Angriffe heidnischer Völker zu schützen und sein Ansehen und seine Macht nach Außen hin zu sichern, damit das Volk Gottes in Sicherheit und Frieden wohne und die ihm gebührende Stellung unter den Völkern der Erde einnehme. Er befreit dasselbe aus der Gewalt seiner Feinde (1 Sam. 9, 16; 2 Sam. 3, 18), vollstreckt die Strafen, welche Jehovah wegen eines an seinem Reiche und Volke begangenen Unrechtes über andere Völker verhängt hat (1 Sam. 15) und führt überhaupt die Kriege Jehovah's (1 Sam. 25, 28). Zur Ausübung dieser Berufsthätigkeit wird er durch die allmächtige Kraft Gottes in Stand gesetzt. Jehovah gürtet ihn mit Kraft, macht ihn kriegsmuthig und kampftüchtig und gibt ihm in allen seinen Unternehmungen Gelingen (vgl. Ps. 18, 29—43; 2 Kön. 18, 7). Er selbst unterstützt ihn durch die hülfreichen Thaten seiner Rechten (Ps. 20, 7); seine Hand ist beständig mit ihm und sein Arm stärkt ihn; er zerschmettert seine Widersacher vor ihm (Ps. 89, 22 ff.) und macht alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße (Ps. 110, 1). So überwindet und unterjocht, oder vernichtet der König in der Kraft seines Gottes alle Feinde des Gottesreiches (Ps. 2, 8 f.; 21, 9 ff.; 45, 5 f.).

Ebenso ist er aber auch der Vollstrecker des königlichen Willens Jehovah's in Bezug auf die inneren Zustände und Verhältnisse des

---

a) Aus dem, was oben über das Verhältniß der königlichen Würde zu der dem ganzen Volke eigenen Würde bemerkt worden ist, wird es erklärlich, wie der „große Unbekannte“ in Jes. 55, 3 ff. die חֲסִדֵי יְהוָה הַגְּדוֹלִים ganz ebenso dem ganzen Gottesvolke zueignen konnte, wie er die Priesterswürde dem ganzen Volke zueignet. Nach seiner Darstellung gibt es in der Vollendungszeit, wie kein besonderes Priesterthum, so auch kein besonderes Königthum mehr. Die Erwählung Gesamtsrahels steigert sich zu der Erwählung, welche bisher das Privilegium der Priesterschaft und des Königthums gewesen war.



Gottesreiches; durch seine richterliche Thätigkeit wird die Rechtsordnung im Reiche Gottes und die Autorität des Gesetzes aufrecht erhalten; er straft jede Auflehnung gegen Gottes Willen, bricht den Uebermuth der Gewaltthätigen, hilft den Armen und Elenden zu ihrem Rechte, erhält dadurch Ordnung und Frieden, und ist so für das Land gleich einem erquickenden Regen; unter seinem Regimente sproßt und blüht der Gerechte (Ps. 72, 1—7. 12—15; Spr. 16, 12—15; 20, 8. 26). Sein Amt ist es auch, dafür zu sorgen, daß das Volk seinem Gott Treue halte, ihn ehre und ihm diene; er hat Abgötterei, Todtenbeschwörung, Höhendienst u. dgl. zu unterdrücken und zu bestrafen (vgl. 1 Sam. 28, 3. 9; 2 Kön. 18, 4 ff.; 23, 4 ff.), und überhaupt in allen gottesdienstlichen Angelegenheiten die oberste Aufsicht, Fürsorge und Leitung zu übernehmen (2 Sam. 6; 2 Kön. 12, 5 ff.). So hat er dafür Sorge zu tragen, daß in dem Reiche Gottes in jeder Beziehung Gottes Wille zur Geltung und zum Vollzug komme. — Auch für diese Seite seiner Berufsthätigkeit wird er von Gott durch besondere Regentengaben ausgerüstet, wie z. B. Salomo durch die ihm verliehene Weisheit zur Uebung des Richteramtes befähigt wird (vgl. 1 Kön. 3, 4 ff.; vgl. 2 Sam. 14, 17. 20; 19, 28). — Vermöge der Uebung seiner königlichen Berufspflichten im Krieg und im Frieden, nach Außen und nach Innen wird demnach der König zu der Mittelsperson, durch welche Jehovah seinem Volke Hülfe, Heil und Segen spendet. —

Es versteht sich von selbst, daß der ganze bisher entwickelte Inhalt der Idee des theokratischen Königthums auf der Voraussetzung ruht, daß der König auch wirklich die Gesinnung habe, welche ein Repräsentant des unsichtbaren Gottkönigs haben muß; daß er Gott, dessen unverdienter Gnade er seine ganze Würde verdankt, in tiefer Demuth ehre (vgl. 2 Sam. 6, 21 f.), ihm zuversichtlich vertraue und ihm für seine Hülfe freudigen Dank sage (vgl. z. B. Ps. 21, 2. 8); daß er Gerechtigkeit liebe und das Unrecht hasse (Ps. 45, 5. 7 f.), ebenso wie Gott selbst keinen Frevler in seiner Nähe und unter seinen Dienern dulde und es sich auf's Ernstlichste angelegen sein lasse, daß die Rechtsordnungen in seinem Reiche aufrechterhalten und das Gottesreich in Wahr-



heit zu dem werde, was es sein soll, zu einem Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens (Ps. 101); kurz, daß sein königlicher Wille durch seinen willigen und völligen Gehorsam gegen Jehovah mit dem Willen des unsichtbaren Gottkönigs eins werde. Der Wille Gottes wird ihm kund, theils aus dem Gesetze (vgl. Ps. 18, 23; 2 Kön. 11, 12; 5 Mos. 17, 18), theils durch die Propheten, die ihm auch, wenn er Gott ungehorsam wird, seine Sünde vorzuhalten, und Gottes Gericht anzudrohen haben. Das Ideal eines Königs des Gottesreichs wäre aber der König, der durch den Geist Gottes in seinem Herzen so umgewandelt und zum Dienste Jehovah's geschikt gemacht worden ist, daß er selbst innerlich getrieben wird, das zu thun, was Gott durch ihn gethan haben will (vgl. 1 Sam. 10, 6 f. 9; 16, 13). —

Da der theokratische König Repräsentant Jehovah's ist, dessen Herrschermacht über alle Länder und Völker sich erstreckt, und der auch dereinst als Gott und als König allgemein von den Völkern erkannt und anerkannt werden wird, so ist es nur eine nothwendige Folge der ihm von Gott zugewiesenen Stellung und Würde, daß er der Erste und Größte unter den Königen der Erde (Ps. 89, 28) und seine Herrschaft eine unbegrenzte sein sollte; alle Könige sollen und werden ihm auch dereinst huldigen und alle Völker ihm dienen; er muß herrschen von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde, denn Gott ist bereit ihm zu geben, was ihm, als seinem Sohne, von Rechts wegen zukommt; und was der Allmächtige will, das führt er auch herrlich hinaus (vgl. Ps. 2, 8; 72, 8—11; 89, 26; vgl. Ps. 18, 44—46 und 2 Chron. 32, 23) a). — Wie endlich Gottes Thron ewig

---

a) Mit Recht hat übrigens Diestel a. a. O., S. 570 ff. hervorgehoben, daß man, um die Vorstellung, welche die Israeliten mit der Idee der Weltherrschaft verbanden, richtig zu würdigen, einmal ihren beschränkten geographischen Gesichtskreis und sodann das sehr lose Abhängigkeitsverhältniß, in welchem in Vorderasien die Herrschaft über auswärtige Völker gewöhnlich bestand, sich vergegenwärtigen muß. — Auf der andern Seite aber darf der durchaus ideale Charakter der Vorstellung über dem Gewand, in welches die Phantasie des Israeliten sie kleiden mußte,

steht, so auch der des theokratischen Königs (vgl. Ps. 45, 7); das Reich Gottes, über das er gesetzt ist, ist ein ewiges Reich, und ihm ist das Königthum über dasselbe durch die Erwählung David's, die nicht wieder rückgängig zu machen ist, für immer zugesagt; natürlich nicht, als ob dem einzelnen König persönlich ewige Lebensdauer zukäme — obschon in dichterisch = hyperbolischer Rede ihm allerdings auch diese zugeschrieben (Ps. 21, 5), oder in der Hofsprache ihm angewünscht wird (1 Kön. 1, 31) —, sondern sofern das Königthum als ein seinem Hause eigenes ihm für alle Zeiten angehört (2 Sam. 7, 12 — 16. 29; 1 Kön. 9, 5; 1 Chron. 28, 4; Ps. 89, 29 f. 37 f.), also in demselben Sinne, in welchem das Priesterthum Aaron's und seiner Söhne ein ewiges ist (vgl. 2 Mos. 40, 15; 4 Mos. 25, 13). —

Wir haben den König bisher als den Repräsentanten des unsichtbaren Gottkönigs betrachtet. An der Spitze des Volkes stehend, als sein Haupt, ist er aber andererseits auch der natürliche Vertreter des Volkes, wie andern Völkern und Königen, so auch Gott gegenüber; und da dieses Volk kraft seiner Erwählung ein Volk von Priestern ist (2 Mos. 19, 6), so muß auch ihm kraft seiner besonderen Erwählung, in welcher die des Volkes kulminirt, der höchste Grad priesterlicher Würde zukommen. Das theokratische Königthum muß seiner Idee nach Priesterkönigthum sein. Die Geschichte bezeugt auch, daß die Könige sich als oberste Inhaber der Priesterwürde betrachtet haben, wenn sie auch das ältere Vorrecht des Hauses Aaron's, die priesterlichen Rechte und Pflichten am Heiligthume, namentlich beim Opferkult zu üben, nicht antasteten oder, falls sie es thaten — wie, wenigstens nach

---

nicht vergessen werden. Hatte doch auch das Bild, welches sich der Israelite auf Grund seines beschränkten geographischen Gesichtskreises und mittelst der politischen Begriffe seiner Zeit von der Weltherrschaft des an Gottes Statt regierenden Königs entwerfen mochte, jedenfalls nur sehr unbestimmte Umrisse, wie das die Natur solcher idealen Vorstellungen mit sich bringt. — Ganz ähnlich, wie beim theokratischen Königthum der Israeliten, ist bekanntlich auch beim deutsch-römischen Kaiserthum — wenigstens in seiner Blüthezeit — Weltherrschaft ein integrierendes Moment seiner Idee.

dem Chronisten (2 Chron. 26, 16 ff.), Ussia — auf den nachdrücklichsten Widerstand stießen. David trägt bekanntlich bei der feierlichen Einholung der Bundeslade nach Jerusalem nicht nur die Priesterkleidung, das linnene Schulterkleid (2 Sam. 6, 14; vgl. 1 Sam. 22, 18), sondern er spendet auch dem Volke den priesterlichen Segen (2 Sam. 6, 16 ff.) und hält sich für befugt, die Hohepriesterwürde an Zadok und Abjathar zu übertragen. Auch Salomo ertheilt dem Volke den priesterlichen Segen (1 Kön. 8, 14. 55), ordnet ein religiöses Fest an (B. 65) und setzt einen Hohenpriester ab und den andern ein (1 Kön. 2, 26 f.). Daß überhaupt der König die Oberaufsicht und Oberleitung in allen religiösen und gottesdienstlichen Angelegenheiten geübt hat, ist schon oben bemerkt worden. Auch das Räuchern Ussia's setzt voraus, daß ihm eine besondere priesterliche Würde wirklich zugeschrieben worden sein muß; endlich wird ja auch, weil er als Haupt des Volkes dessen Vertreter vor Gott ist, seine Versündigung auch an dem Volke bestraft (vgl. z. B. 2 Sam. 21, 1 ff.; 24, 1 ff.; 2 Kön. 23, 26 f.; 24, 3 f.), ebenso wie wegen einer Verfehlung des Hohenpriesters, überhaupt der Priesterschaft, Gottes Zorn über die ganze Gemeinde kommt (vgl. z. B. 3 Mos. 10, 6). — So kann es denn nicht auffallen, daß wir in Ps. 110, 4 von einem an den König ergangenen beschworenen Gottespruch lesen, der ihn zum Priester für immer nach der Weise Melchisedek's einsetzt, — ein Wort, dessen Beziehung auf den der Gegenwart des Dichters angehörigen König um so unbedenklicher ist, da der Zusatz „nach der Weise Melchisedek's“ bestimmt zeigt, daß an die besonderen Rechte und Berufspflichten des aaronitischen Hohenpriesters, namentlich an die mittlerische Priesterthätigkeit bei Opferdarbringungen nicht zu denken ist; denn von Melchisedek berichtet die Ueberlieferung nur, daß er Abram gesegnet und von ihm den Zehnten empfangen hat, nicht aber, daß er Opfer dargebracht habe; sie schreibt ihm also nur die priesterliche Handlung zu, welche auch David und Salomo nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Geschichte vollzogen haben. —

Dies ist im Wesentlichen die Idee des theokratischen Königthums. Offenbar schließt sie so hohe Vorstellungen in sich und erweckt so

hohe Erwartungen, daß auch hier die geschichtliche Wirklichkeit immer weit hinter der Idee zurückbleiben mußte. In der ersten Zeit des Königthums des Hauses David's, als noch meist gute, theokratisch gesinnte und thatkräftige Regenten auf dem Throne saßen (David, Salomo, Abia, Assa, Josaphat), konnte man zwar, von der Reichspaltung abgesehen, sich noch genügen lassen an dem Maße, in welchem die Idee zur Wirklichkeit geworden war. Dichter konnten in dieser Zeit, und auch später, wenn Könige gleicher Art den Thron zierten, das, was in der Idee des theokratischen Königthums enthalten ist, von dem der Gegenwart angehörigen Könige aussagen, und damit den Inhalt der Idee selbst immer vollständiger entfalten und dem Volke zum Bewußtsein bringen. Denn das liegt ja im Wesen aller Poesie, daß sie über den Boden der empirischen Wirklichkeit mit ihren Unvollkommenheiten und Mängeln sich erhebt und dieselbe so betrachtet und darstellt, wie sie dem Auge des Begeisterten erscheint, als von dem Lichte der Idee durchleuchtet und verklärt a). — Auch war es natürlich, daß, so lange die Erinnerung an die große Zeit des davidischen und salomonischen Regiments noch frisch war, die Blicke Derer, die das Königthum ihrer Zeit im Widerspruch fanden mit der Idee, die ihnen vor Augen stand, sich noch auf jene schönen, glanzvollen Tage der Vergangenheit richteten. — Je weiter aber diese Blüthezeit des Königthums in ferne Vergangenheit zurücktrat, je öfter die Erfahrung eines grellen Widerspruches der Wirklichkeit mit der Idee gemacht wurde, indem der reinen Jehovah-Religion untreue, ungerechte und schwache Könige auf den Thron gelangten, und je mehr die Psalmenpoesie dazu beitrug, daß der Inhalt der Idee des theokratischen Königthums in seinem Reichthum und in seiner Herrlichkeit vollständiger an das Licht trat b), um so mehr mußte auch diese Idee den Blick frommer Israeliten auf die Zukunft hinlenken; um so mehr mußte es ihnen gewiß werden, daß der rechte König des Gottesreiches gar nicht der Gegenwart und ihren Zuständen und Verhältnissen angehören könnte, sondern erst „am Ende der Tage“, in der Zeit,

a) Daher die typisch-messianischen Psalmen.

b) Vgl. Diestel a. a. D., S. 548. 578. 587.



in welcher das ganze Gottesreich erst zu seiner Vollendung gelangen werde, zu erwarten sei. So erwuchs aus der Idee des theokratischen Königthums die Weissagung von dem messianischen Könige, der — da jene Idee schon ihrer Genesis nach unauflöslich mit dem Königthume des Hauses David's verknüpft war — als Sproß aus David's Stamm bezeichnet und als vollkommenes menschliches Organ, durch welches der unsichtbare Gottkönig das Regiment über sein Volk führt, charakterisirt wird. Alles Große, was Jesaias und Micha von dem künftigen Messias weissagen, ist nur die Entfaltung der in der Idee des theokratischen Königthums enthaltenen Keime; bei diesen Propheten erreichen dieselben aber auch schon ihre volle Entwicklung; nur das Moment der priesterlichen Würde tritt erst später in dem Bilde des messianischen Königs bestimmter hervor (Jer. 30, 21.; vergl. Sach. 3 u. 6).

Wir sind für diesmal am Ende unseres Weges. Was wir in Bezug auf den Hauptinhalt der messianischen Weissagungen nachgewiesen haben, daß er als organische Entfaltung von Keimen, welche die alttestamentliche Religion von Hause aus in sich trägt, anzusehen ist, das gilt von allen Zügen jeder einzelnen Weissagung. Nirgends findet sich da eine neue Erkenntniß, die nicht in organisch-genetischem Zusammenhange mit den früher vorhandenen stünde und die der Geist Gottes darum nicht als eine psychologisch-vermittelte in dem Geiste des Propheten gewirkt hätte; nirgends etwas, was sich nicht als aus der lebendigen Triebkraft des alttestamentlichen Glaubens in menschlich-geschichtlicher Entwicklung hervorgegangen auswiese. — Wir sind gewiß, hiermit die Wahrheit, daß niemals eine Weissagung durch den Willen eines Menschen hergebracht wurde, daß vielmehr die heiligen Männer Gottes von dem heiligen Geiste getrieben geredet haben (2 Petr. 1, 21), nicht zu verkennen. Jene menschlich-geschichtliche Entwicklung der messianischen Weissagung aus der alttestamentlichen Glaubenserkenntniß war ohne die fortgehende offenbarende und erleuchtende Wirksamkeit des Geistes Gottes so wenig möglich, als aus dem Keim eine Pflanze werden kann, ohne daß die äußeren Bedingungen seiner Entwicklung vorhanden sind. Nur wem der Glaube an den



Lebendigen Gott abhanden gekommen ist, kann wähen, daß was das Produkt menschlich-geschichtlicher Entwicklung ist, nicht zugleich auch Produkt einer, in jene Entwicklung fort und fort fördernd und bestimmend eingreifenden, persönlichen Wirksamkeit des überweltlichen Gottes sein könne. Wer dagegen den lebendigen Gott kennt, wird immer, wie in der Geschichte die Hand dessen, der die Zügel des Weltregiments in seinen Händen hält, so in der Entwicklung der religiösen Wahrheitserkenntniß die offenbarende Thätigkeit des Gottes erkennen, dessen Licht allein unsere Finsterniß erhellen kann.

## 2.

**Kritische Anzeige**

von

„Strauß, das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet“  
(Leipzig, Brodhaus 1864).

Von

**Carl Beß**, Dekan in Reutlingen. a)

Das vor der riesenmäßigen Verbreitung von »Rénan, vie de Jésus« vorbereitete, seit längerer Zeit angekündigte und erwartete deutsche Gegenstück zum französischen Werke ist vor Ostern erschienen, und wenngleich die deutsche Theologie vom Fache, als Usurpatorin auf diesem Gebiete, das schon zu lange mit Unrecht ihre Domäne gewesen sei, für mundtodd erklärt werden will, so wird doch eine

a) Diese Anzeige war ursprünglich für einen Nachtrag zu des Verfassers eben erschienenen zweiter Auflage der „christlichen Dogmengeschichte bis auf die Gegenwart“ bestimmt; da aber der Stoff unter der Hand zu größerem Maße anwuchs, so wurde sie zu gegenwärtiger selbstständiger Abhandlung umgearbeitet.

theologische Zeitschrift der Gegenwart nicht umhin können, das Werk darauf anzusehen, ob es dem Bedürfnisse jedes, auch des deutschen, Volkes, wie den Anforderungen der Wissenschaft in einer solchen Weise Genüge leiste, daß es mit Recht den Anspruch machen könne, das Feld allein zu behaupten; ob das neue Evangelium in der That der Menschheit hinfüro einen Ersatz für das alte zu bieten im Stande sei, ob es einen solchen Fortschritt auch gegenüber allen bisherigen Leistungen der Wissenschaft begründe, daß die neue Ära der Humanität sich von seiner Erscheinung an datiren könne. Und hier handelt es sich denn vor Allem um das Verhältniß des Strauß'schen Lebens Jesu zu dem von Renan, um das Verhältniß dieses neuen Strauß'schen Lebens Jesu zu dem alten. Dem oberflächlichen Leser von Renan konnte nicht entgehen, daß in seinem Werke eine auch durch den Schmelz der Sprache und die Feinheit der Redensarten nicht zu verdeckende Kluft befestigt sei zwischen der kritischen Grundrichtung und den einzelnen religiös-erbaulichen Ausbrüchen, unter welchen sich die Apostrophe an den Jesus im Grabe unter allen andern besonders bemerklich machte. Daß die Kritik hier, wie bei der Würdigung der Evangelien, auf halbem Wege stehen geblieben sei, daß sie ohne die Einheit eines leitenden Prinzips die religiöse und die wissenschaftliche Seite der Betrachtung zwar nicht organisch zu vereinigen wisse, aber zusammenzuhalten bestrebt sei, mußte der klare Eindruck sein. Man erwartete von der deutschen „Gründlichkeit“, daß sie dem französischen Effektizismus ein Ende mache und lichte Einheit in dem verworrenen Dunkel schaffe. Wirklich ist Strauß mit überaus großer Gründlichkeit an's Werk gegangen und hat jetzt von Grund aus Alles weggeschafft, was seither nicht bloß das theologische, sondern auch das religiöse Interesse in der evangelischen Geschichte gesucht und gefunden hat, und was ein französischer Kritiker dem Gemüthe noch gelassen hatte, das hat der Gelehrte des „gemüthlichen“ deutschen Volkes gründlich vollends beseitigt. Zwar hat das neue Leben Jesu jetzt wirklich einen besondern positiven a) Theil erhalten, der, dem negativen vorangehend, auf 156 Seiten das „Leben Jesu im geschichtlichen

---

a) Vgl. Streitsschriften III. Heft, S. 59.

„Umrisse“ geben soll: aber das Resultat selbst ist durchaus viel negativer in diesem neuen, als in dem alten Leben Jesu. Wenn nun das das Ergebniß der reinen Wissenschaft sein soll, wenn Strauß selbst sich (S. XII der Vorrede) die Aufgabe stellt, Abrechnung zu halten, „was denn nach dem dermaligen Stande der Forschung, das in Rechnung genommen, was sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit festgestellt hat, das bei Seite gelassen, was erst unsichere Vermuthung ist“ über die Hauptfragen der Kritik sich aussagen lasse, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß der Verfasser diesem seinem Werke, das er „dem deutschen Volke“ heut, eine epochemachende und abschließende Bedeutung zuerkannt wissen will, oder, objektiv ausgedrückt, daß das Werk wahrscheinlich für die Geschichte den Wendepunkt der wissenschaftlichen Krisis in den betreffenden Hauptfragen der christlich-geschichtlichen Forschung bezeichnen wird. Und hierin wird Strauß' Verdienst liegen, — freilich in einer ganz andern Richtung, als er selbst jetzt glaubt. Mußte schon bei Renan hervorgehoben werden a); daß er evident gezeigt habe, „wie das Leben Jesu vom Standpunkte der mythischen Anschauung in concreto sich gestalten muß“, so hat Strauß hierüber die Lust noch mehr geklärt. Es „schwindet alle Zweideutigkeit“ b). Die Zeiten der Halbheiten, der Konzessionen, der Kompromisse gehen zu Ende. Es ist am Tage, daß es nicht bloß philosophische und dogmatische Systeme gibt, sondern daß die Offenbarungswahrheit selbst ein geschlossenes System ist, aus welchem man nicht annehmen oder ablehnen kann, was Einem eben gerade jetzt gutdünkt; selbst die denkenden Laien, wenn sie das Werk von Strauß von Anfang bis zu Ende durchzulesen nicht ermüden, müssen, auch wenn sie bis jetzt nach dem Ruhme religiöser Freisinnigkeit getrachtet, klar werden über den festen innern Zusammenhang, in welchem der Glaube an einen lebendigen Gott steht mit den Wundern der biblischen Geschichte, der Glaube an den biblischen, göttlichen Christus

a) Vgl. meine Dogmengeschichte, 2. Auflage, S. 86 Anm.

b) Vgl. Fischer, „Ist die Auferstehung Jesu Sage oder Geschichte, und wenn sie Geschichte ist, was für eine Geschichte muß sie sein?“ in den Protestantischen Blättern für das evangelische Oestreich. 1864, Nr. 16.

mit dem Verlangen eines versöhnungsbedürftigen Gewissens, der Glaube an seine gottmenschliche Persönlichkeit mit der Hoffnung auf die einstige Verklärung der Menschheit, der Glaube an seine zentrale Stellung auf Erden mit dem Jenseitigkeitscharakter des Christenthums, der Glaube an eine ewige Wahrheit mit der Idee einer göttlichen Offenbarung; sie müssen sich klar werden, wie Schöpfung und Erlösung, Weltregierung und Weltvollendung, Gnade und Gericht sich gegenseitig fordern und bedingen. Noch mehr werden für die Theologie selbst die Nebel reißen; sie wird einen reinigenden und klärenden Einfluß von diesem neuen Leben Jesu zu erfahren haben und es wird in seinem Theile dazu mithelfen müssen, der Wahrheit zum klaren Siege zu verhelfen, wenn auch einer andern, als die ist, für die Strauß, jetzt mit offenem Visire, eintritt.

Denn freilich — und das rechnen wir ihm nicht bloß im Erfolge, sondern auch in moralischer Würdigung als Verdienst an — er ist offen genug, alle Schleier sinken zu lassen. Hatte schon die Vorrede zu seinem letzten größeren Werke es ahnen lassen, daß nicht bloß wissenschaftliche Haltung, sondern auch gemüthliche Fassung seit den vier Auflagen des ersten „kritisch bearbeiteten“ Lebens Jesu bei ihm eine andere geworden, so verräth sich dies im neuen Werke sehr deutlich schon am Schlusse der Widmung an seinen indessen verstorbenen Bruder, von dem gerühmt wird, er habe „selbst in solchen Augenblicken, wo jede Lebenshoffnung erloschen war, niemals der Versuchung nachgegeben, durch Anlehen beim Jenseits sich zu täuschen“ und dessen Kinder und Enkel mit denen vom Kritiker des Lebens Jesu noch erkennen sollen, „in welcher innigen Geistesgemeinschaft ihre Väter gestanden, in welchem Glauben sie, ob auch nicht heilig, doch wenigstens ehrlich gelebt haben und wenn nicht selig, doch hoffentlich ruhig gestorben sind“. So zeigt sich schon zum Eingange der Standpunkt gegenüber dem ersten Leben Jesu wesentlich modifizirt, zugespitzt, geschärft, wenn nicht gereizt. Diese Thatsache tritt im Verlaufe weiter hervor in folgenden Punkten.

Die Vorrede weist (S. XI) darauf hin, daß ihre Vorgängerin im ersten Leben Jesu die ausdrückliche Erklärung enthalte, das Werk sei nur für Theologen geschrieben, für Nichttheologen sei die Sache



noch nicht gehörig vorbereitet und darum das Werk so eingerichtet worden, daß sie es nicht im Zusammenhange verstehen können. Jetzt dagegen wendet sich das Werk in der Bearbeitung für das deutsche Volk an Nichttheologen a) und der Verfasser bekennt sein Bemühen, „keinem Gebildeten und Denkfähigen auch nur in einem Satze (ob auch in keinem Worte, mag z. B. S. 23 Schleiermacher-Vorles in Frage stellen) unverständlich zu bleiben“, wobei er denselben den Trost gibt, worauf es in letzter Beziehung ankomme, „sei so einfach, daß ein Jeder, dem Kopf und Herz am rechten Flecke sitzt, leichtlich annehmen darf, was ihm nach reifem Nachdenken und Benützung der Jedem zugänglichen Mittel noch unverständlich bleibt, darauf komme es auch nicht an.“ So haben sich, meint Strauß selbst, indessen die Zeiten geändert. Wir freilich möchten fragen, ob diese Aenderung in Wirklichkeit oder im Reflekt seiner Zeitbetrachtung stattgefunden habe, während er noch in der Vorrede zu Huttens b) seinen Ingrimmt darüber nicht verhehlen konnte, daß am 25jährigen Jubiläum der ersten Erscheinung des Lebens Jesu noch so wenig anders geworden. Aber wir erhalten die Belehrung: das große Publikum sei für dergleichen Fragen nicht mehr, wie ehemals, unvorbereitet, denn ohne sein Zuthun seien ja diese Fragen von seinen Widersachern, die das Schreien nicht haben lassen können, zuerst unter die Menge geworfen oder von seinen Gesinnungsgenossen „nicht immer zu seiner Zufriedenheit“ der großen Menge mundgerecht gemacht worden, „bis zuletzt das politische Erwachen des deutschen Volkes auch für die religiösen Angelegenheiten einen freieren Sprechsaal eröffnet hat“, und dadurch glaubt denn Strauß zweierlei herbeigeführt, daß „viele Gemüther in der Anhänglichkeit an das Alte erschüttert, zu eigenem Nachdenken über die Gegenstände des Glaubens angeregt wurden“, zugleich aber auch „eine Menge von Vorbegriffen jetzt in allgemeinen Umlauf gekommen ist.“ Das ist Strauß' Erklärung der Adresse des neuen Werkes an „das deutsche Volk“. Aber sollte er denn

a) Vgl. Streitschriften, III. Heft, S. 131 ff.

b) Strauß, Ulrich von Hutten, Bd. III. Vorrede, namentlich S. XXIV, XXX, XXXVI f., XLVI f.



solch ein Stubengelehrter sein, daß er in dieser Weise den religiösen Durchschnittsstand der gegenwärtigen Generation unseres deutschen Volkes meint beurtheilen zu dürfen? sollte er noch in keine Berührung mit den Commis voyageurs der modernen Bildung gekommen sein, die ihm ein Licht darüber aufgesteckt hätte, daß solche „Gemüther in der Anhänglichkeit an das Alte erschüttert“ worden sind, ohne irgendwie „zu eigenem Nachdenken über die Gegenstände unseres Glaubens angeregt worden“ zu sein? sollte ihm wirklich entgangen sein, daß die „in allgemeinen Umlauf gekommenen Vorbegriffe“ vielfach nur gedankenlose Vorurtheile sind, die nicht als Behikel, sondern als Surrogate des Denkens im allgemeinen Kurse sind, wie Münzen, die Jeder unbesehen weitergibt? sollte er nicht seit „dem politischen Erwachen des deutschen Volkes“ durch seine eigene politische Mitwirkung in unserem württembergischen Abgeordnetenhaus einen andern Begriff von politischer Mündigkeit unseres Volkes gewonnen haben? sollte ihm an den Folgen eines „freieren Sprechsaals für religiöse Angelegenheiten“ in seinem nächsten Vaterlande und durch das Sektentreiben in der Nähe seines gegenwärtigen Aufenthaltes noch keine Ahnung aufgegangen sein davon, daß in diesem freieren Sprechsaale die Vernunft nicht gerade das Wort zu führen pflegt? sollte er endlich als Mensch kein Mitleid empfinden können für das heranwachsende, geistig noch unmündige Geschlecht unserer Halbgebildeten, denen er im „deutschen Volke“ den Vorwand zum Unglauben leiht, ohne ihnen eine sittliche Stütze auch nur geben zu wollen, da das ganze Buch zwar strotzt von Ergüssen gegen die Theologen — die aber, wie er gar wohl aus unserm Württemberg wissen kann, nicht bloß im Talar und im Kirchenrock, sondern auch unter dem groben Bauernkittel sich finden —, aber kein einziges Wort des Zeugnisses hat gegen den bei der großen Menge mit dem Atheismus praktisch und theoretisch verwachsenen Materialismus, dem er sogar S. 147 u. 148 die Ehre der Einregistrierung unter die Systeme der Philosophie angedeihen läßt?

Und doch ist ihm selbst der enge Bund zwischen Praxis und Theorie, zwischen Wissenschaft und Leben jetzt viel klarer geworden, als zuvor. Denn die Frage nach den Ursprüngen des Christenthums erscheint ihm jetzt nicht mehr als eine

theoretische, sondern als eine praktische. Daher ist er eben auf die zünftigen Theologen jeder Art durchaus übel zu sprechen und macht hierbei nicht einmal mit der Tübinger Schule eine Ausnahme. Denn diese ist doch offenbar gemeint, wenn als von ihm verschmähter „gelehrter Vorbehalt“ bezeichnet wird „die Versicherung, auf die man in den wissenschaftlichen Werken freidenkender Theologen so oft stößt, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zum Grunde liege“. Wer bis jetzt der Kritik ein anderes unterlegen wollte, der würde alsbald mit der Behandlung, die Strauß in den Streitschriften (I, 20 f.; II, 95 f.) einem Steudel a) und Menzel widerfahren läßt, abgefertigt und den Verdächtigungstheologen beigezählt worden sein, „die in's Gewissen schieben“, was doch lediglich Sache der „unbefangenen“ wissenschaftlichen Forschung sein müsse. Aber Strauß hat hier auch die letzte Zweideutigkeit zerstört (S. XIII). „Alle Achtung vor dem Worte der gelehrten Herren. Allein ich halte es für etwas Unmögliches, was sie versichern, und würde es für nichts Löbliches halten, wenn es auch möglich wäre. Ja, wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei rein historisches Interesse haben; das Christenthum dagegen ist eine so lebendige Macht und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein.“ b) Es wird für die gläubige Wissenschaft von höchstem Interesse sein, von diesem unumwundenen Eingeständnisse recht ernstlich Akt zu nehmen. Was ist hier anders zugestanden, als was der Kritik immer entgegengehalten wurde, der enge Zusammenhang zwischen Wissen und

a) Vgl. Vorrede zum zweiten Bande der ersten Auflage des Lebens Jesu, S. VI. „Man hat diesem Manne schon so oft gesagt, daß es unschicklich ist, wissenschaftliche Verhandlungen auf das moralische Gebiet hinüberzuspielen, dem Gegner seine Ansichten in's Gewissen zu schieben und den Nicht-orthodoxen als Irreligiösen zu brandmarken.“

b) Vgl. Streitschriften III. Heft, S. 138: „die Wissenschaft denkt, sie empfindet nicht.“

Willen, Wissen und Gewissen, Kopf und Herz a). Wenn nun aber einmal die Erforschung der Anfänge des Christenthums im Namen der „Wissenschaft“ κατ' ἐξοχήν unter den Gesichtspunkt des praktischen Interesses gestellt wird, so wird die Richtung doch wohl auch auf den Namen Wissenschaft Anspruch machen dürfen, die bei ihrer theoretischen Forschung auch ein praktisches, wenngleich das entgegengesetzte Interesse verfolgt, es wird die positive Wissenschaft so gut ein Recht auf Existenz haben, als die negative. Ja, nach dem alten Grundsatz, daß similia a similibus cognoscuntur, wird zur gründlichen Erforschung der biblischen Wahrheits- und Geschichtsgebiete am meisten geeignet sein, wer mit einem für das Biblische empfänglichen Sinne in die Forschung eingeht, sich mit möglichster Objektivität in ihren Gehalt vertieft, statt sie nach seiner Subjektivität zu modeln, sich unter die Schrift stellt, statt sich zu ihrem Meister aufzuwerfen. Oder sollte, wenn doch Strauß die Gleichartigkeit alles Menschlichen so stark betont, das Religionsgebiet allein eine Ausnahme machen, so daß hier am besten mitreden könnte, wer am wenigsten von der Sache wollte, am wenigsten von ihr ergriffen wäre und erfahren hätte, während im Kunstgebiete z. B., wer ohne ästhetischen Sinn und ästhetische Bildung sich zum Meister auf dem Stuhle aufwerfen wollte, mit Recht dem Schicksale eines Gottsched verfällt? Nach Strauß steht aber jetzt offenbar die Sache so: das biblische und geschichtliche Christenthum und die gläubige oder, wie er lieber sagen würde, orthodoxe Theologie stehen auf dem gleichen Boden der Transscendenz und des Supranaturalismus: wer also die letzte bekämpfen will, muß das erste des Charakters entkleiden, den es sich selbst beilegt. Die kritischen Theologen müssen, um in religiösen Dingen weiterzukommen und weiterzuführen (S. XII), „um die Mehrheit ihrer Zunftgenossen unbekümmert, den Denkenden“ (natürlich nicht mehr Glaubenden, denn Denken und Glauben verhalten sich jetzt

---

a) Vgl. z. B. Streitschriften III. Heft, S. 162: „So aller Wissenschaft widerstreitend, wie die Müller'sche Behauptung, die strenge Nothwendigkeit des logisch-dialektischen Processes sei nicht das rechte Organ für die Erkenntniß einer höheren, konkreten Wahrheit. . . .“

nicht mehr nach Hegel'scher Formulirung wie Begriff und Vorstellung, sondern wie Sinn und Unsinn) „in der Gemeinde die Hand reichen; da die Theologen der Wahrheit noch kein Gehör geben, müssen sie sich an das Volk wenden, wie der Apostel Paulus sich an die Heiden wandte, da die Juden sein Evangelium von sich stießen“ (das Evangelium, dessen er sich nicht schämte als einer Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben!). — „Sind nur erst die Ersten und Besten im Volke so weit, daß sie sich“ (eben dieses alte paulinische Evangelium d. h.) „das nicht mehr bieten lassen, was ihnen jetzt die Geistlichen großentheils noch geben, so werden sich diese schon eines Bessern besinnen.“ Sie werden, „wenn das Christenthum aufhört ein Wunder zu sein, nicht mehr die Wundermänner bleiben können, als die sie sich bis dahin so gerne geberdeten.“ (Wo denn in aller Welt unter der evangelischen Geistlichkeit?) „Sie werden nicht mehr Segen sprechen, sondern nur noch Belehrung ertheilen können; davon ist bekanntlich das Letztere ein ebenso schweres und undankbares, als das Erstere ein leichtes und lohnendes Geschäft.“ (Aber Strauß wird doch wohl selbst durch sein kritisches Lehramt in der deutschen Nation bis jetzt auch nicht eben ein armer Mann geworden sein, und andererseits kann er wenigstens aus seinem nächsten Vaterlande wissen, daß die evangelischen Geistlichen der Gegenwart weder auf Rosen gebettet sind, noch in der Wolle sitzen!) Darum „muß ein Druck auf sie ausgeübt werden, wie auf die Juristen vom alten Schlage ein Druck von der öffentlichen Meinung ausgeübt werden mußte, um sie für Geschwornengerichte und ähnliche Reformen in ihrem Fache zu stimmen.“ — Gehen wir der „Wissenschaft“ gegenüber, die gegen „moralische Verdächtigungen“ in wissenschaftlichen Verhandlungen, wenn sie von denselben sich behelligt glaubt, immer in der gerechten Entrüstung empörten Tugendstolzes protestirt, mit Stillschweigen hinweg über die ebenso klare als in dieser Allgemeinheit gewiß unwürdige Verdächtigung, daß ein großer (d. h. eben der noch gläubige) Theil der Geistlichen ohne selbstständige Ueberzeugung, aus Gewinnsucht, so oder so, je nachdem der Wind weht, predigen könne: was sollen denn nun aber die Geistlichen, die dem Drucke nachgeben, ihren Gemeinden bieten? Der neue



Strauß möge sich geneigtest an den alten, freilich jüngeren, aber doch besonneneren erinnern, der in den Streitschriften (I. Heft S. 20) die Insinuationen des Dr. Steudel zurückweisen zu können glaubte mit den Worten: „Habe ich denn etwa in einer populären Schrift dem Volke seinen Glauben zu nehmen gesucht? Habe ich den Geistlichen den Rath ertheilt, statt Christi künftighin Schleiermacher oder Hegel von den Kanzeln zu predigen? oder schimmert auch nur als meine Privatan sicht in meinem Buche Geringschätzung des christlichen Glaubens durch?“ Das Alles, wo nicht noch Schlimmeres, ist jetzt geschehen. Wie steht nun der neue Strauß zu dem alten, der in der berühmt gewordenen Schlußabhandlung a) das Verhältniß der kritisch=speculativen Theologie zur Kirche überlegen zu müssen glaubte und eine Erwägung darüber anstellt, welchen Weg der speculative Theolog als Geistlicher der Gemeinde gegenüber einzuschlagen habe. Als erster möglicher Weg wird dort (S. 714) bezeichnet „der Versuch, die Gemeinde geradezu auf seinen Standpunkt zu erheben, das Geschichtliche auch für sie in Ideen aufzulösen“; aber, setzt Strauß dort noch hinzu, „dies ist ein Versuch, der nothwendig fehlschlagen muß, weil der Gemeinde alle Prämissen fehlen, durch welche in dem Theologen seine speculative Ansicht vermittelt worden ist, den eben deswegen nur ein fanatisch gewordener Aufklärungstrieb machen könnte.“ Sind der Gemeinde in diesen paar Jahrzehnten nun die Prämissen etwa geläufiger geworden? Wo nicht, so hat Strauß sich selbst sein Urtheil gesprochen.

Ist nach Strauß' Enthüllungen über die bisher sogenannte rein historische Forschung ihr Tendenzcharakter nun ausdrücklich anerkannt, so wird jetzt auch die Umwandlung der bekannten „Voraussetzungslosigkeit“ in die klarste Voraussetzung offen eingestanden. Das läßt sich (S. XV) ja beim gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik „erkennen, wie wir uns die evangelische Geschichte nicht vorzustellen haben. Und dieses Negative ist für unsern nicht bloß historischen, überhaupt nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen, die —

a) Leben Jesu. Vierte Auflage, Bd. II, S. 713.



Hauptsache. Es besteht aber darin, daß in der Person und in den Werken Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nur mit dem Bleigewichte einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Autorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte . . . soviel können wir unsern Evangelien bald absehen, daß weder alle noch ein einzelnes unter ihnen die zwingende historische Glaubwürdigkeit aufweisen, welche nöthig wäre, um unsere Vernunft bis zur Annahme des Wunders gefangen zu nehmen.“ S. XIX: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen.“ a) Die Ursache, warum in die Religion Jesu überhaupt Fremdartiges sich eindringen konnte, ist ja der „Wunderwahn. So lange das Christenthum als etwas der Menschheit von Außen Gegebenes, Christus als ein vom Himmel Gefommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut“ (d. h. so lange das Christenthum als das, was es nach den vorliegenden, zum Wenigsten den paulinischen Originalurkunden des Urchristenthums selbst sein will) „betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christenthum jüdisch gefaßt“ (d. h. Paulus selbst ist — eine Entdeckung, welche nach Schwegler's Montanismus selbst die Tübinger Schule überraschen und ihre ganze Maschinerie in der Konstruktion vom Prozesse des Urchristenthums todtlegen muß — ein Judaist). „Erst, wenn erkannt wird, daß im Christenthum die Menschheit nur ihrer selbst tiefer, als bis dahin, bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, daß Entsündigung eben nur im Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut zu finden ist, erst dann ist das Christenthum wirklich christlich verstanden“ b) (als *lucus a non lucendo!*) (S. XVIII). Ist hier Strauß nicht vom Mythizismus in den plattesten Rationalis-

a) Der einzige von Strauß selbst unterstrichene Satz der ganzen Vorrede!

b) Vgl. Strauß, Zwei friedliche Blätter. Altona 1839. S. XXXIII: „Wir finden — unsere heutige Weltanschauung — christlicher als die urchristliche selbst.“

mus zurückgesunken, über welchen er sich früher lustig machte, daß er, was er nicht als seinen Sinn erkennen wollte, auch als Sinn der historischen Urkunden wegzuschaffen bestrebt war? Er verdeckt zwar das Bewußtsein über diese neue Position. „Sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte Christi nicht zu entfernen; ist umgekehrt das Wunder mit der Geschichte unverträglich, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein“ (S. 18) — also auch die bisher als echt anerkannten paulinischen Briefe mit ihrer Wunderanschauung aus der paulinischen Wirksamkeit selbst nicht. Das Dilemma muß sich ja, um das Christenthum seines genuinen Charakters zu entkleiden, einfach so stellen: „daß das Wirkende in Christo nur das Göttliche, von diesem sein ganzes Reden und Thun hemmungslos bestimmt gewesen sei, dies und noch mehr ist die Voraussetzung“ (nicht bloß der Evangelien, sondern überhaupt) „der neutestamentlichen Schriftsteller, aber nicht die unsrige, sofern wir auf wissenschaftlichem Standpunkte stehen, d. h. Jesum als Menschen im vollen Sinne des Wortes betrachten. Daß das Göttliche in Christo immer nur in der Form des Menschlichen, nach den Gesetzen natürlichen Wirkens sich geäußert haben könnte, das ist unsere Voraussetzung, aber nicht die der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern wir sie ungezwungen auslegen.“ (S. 23.) „Dem Banne der Schleiermacher'schen Christologie“ a) (welche sonach doch auf biblischem Grunde ruht!) unter dem auch Keim noch steht, entkommt man nicht eher, „als bis man sich der Voraussetzung entschlägt, als könnte ein Geschichtliches zugleich urbildlich, ein Uebernatürliches natürlich, ein Individuum zugleich wirklicher Mensch sein und doch über der ganzen wirklichen Menschheit stehen“ (S. 39). „Wenn es die Aufgabe der Geschichtsforschung ist, nicht bloß zu ermitteln,

a) Wie viel objektiver und darum anerkennender hat Strauß noch 1839 über Schleiermacher geurtheilt in der Abhandlung: Schleiermacher und Daub! Siehe Charakteristiken und Kritiken. Leipzig 1839. S. 201. 205. Und in dem durch die friedlichen Blätter aufgestellten „Kultus des Genius“ war die Nachwirkung der Schleiermacher'schen Christologie gewiß noch sehr fühlbar!

was geschehen, sondern auch, wie das Eine aus dem Andern hervorgegangen ist, so müßte sie auf den letzten, edelsten Theil ihrer Aufgabe verzichten, sobald sie irgendwo dem Wunder eine Stelle einräumen wollte“ (S. 147). So bezeichnet denn Strauß bei der Einzelbetrachtung der Wunder die Grenze a), die sich auf „historischem“ Standpunkte für diese Wirkungsart Christi zieht, den „Punkt, jenseits dessen auf alle Fälle die Möglichkeit aufhört, weil hier jede geschichtliche Analogie uns verläßt, jede Denkbarkeit nach Naturgesetzen ein Ende hat. Fangen wir mit dem Aeußersten an, so kann Jesus niemals durch einen bloßen Segensspruch Nahrungsmittel in's Ungeheurre vermehrt, niemals Wasser in Wein verwandelt haben, noch kann er dem Gesetze der Schwere zum Troge, ohne einzusinken, auf dem Wasser gewandelt sein; er kann keine Todten in's Leben zurückgerufen, noch, wenn er nicht Schwärmer und Schwindler zugleich gewesen sein soll, die Entdeckung eines bloßen Scheintodes für eine Todtenerweckung ausgegeben haben.“ (S. 267.)

Der Zusammenhang dieser „historischen“ Voraussetzung mit dem mythischen Standpunkte spricht sich aber nun einfach S. 146 aus: „Wir lassen den Schriftstellern ihre Wunder, für uns aber sehen wir sie als bloße Mythen an. Das Wunder ist der fremdartige, der geschichtlichen Betrachtung widerstrebende Bestandtheil

---

a) Diese Grenzlinie hatte Strauß früher anders gezogen; s. Streitschriften III, S. 154: „Von hier aus kann ich nicht allein für die Dämonen-austreibungen, sondern auch für die Heilungen Gelähmter, Blinden etc. mir eine mögliche Erklärung denken; ja selbst dessen würde ich mich nicht schlechthin weigern, zu glauben, daß die auch in seinen Organismus ausgegossene Kraft des religiösen Genius den äußerlich erloschenen, nur im Innern noch vor dem gänzlichen Verschwinden schwach fortglimmenden Lebensfunken in Todtgeglaubten wieder anzufachen im Stande sei. Nun aber von hier aus zu Einwirkungen auf Naturgegenstände, Kunstprodukte, wie in der Wasserverwandlung, Brodvermehrung, ist ein solcher Sprung, hier verschwindet nicht blos die wirkliche Erklärbarkeit, sondern selbst die Denkbarkeit einer möglichen Erklärung so vollkommen, daß ich Ev. Hochwürden gestehe, wenn ich so etwas in mir zuließe, so wäre es mit meinem Denken aus und namentlich jede Schranke zwischen Glaublichem und Unglaublichem mir zerbrochen.“

in den evangelischen Erzählungen von Jesu; der Begriff des Mythos ist das Mittel, wodurch wir denselben aus unserem Gegenstande entfernen und eine geschichtliche Ansicht von dem Leben Jesu möglich machen.“ Der Begriff des Mythos aber wird jetzt ausdrücklich, wenngleich derselbe auf dem Gebiete der Philologie rein als absichtslos dichtende Sage erkannt ist (S. 156), dahin erweitert, daß er überhaupt (S. 157) sei's bewußte, sei's unbewußte Dichtung in sich schließe, und nicht länger in Abrede gezogen, „daß an der evangelischen Mythembildung nicht auch bewußte Dichtung Antheil gehabt habe.“ . . . „Ich habe“, sagt vielmehr Strauß S. 159, „in dieser neuen Bearbeitung des Lebens Jesu, hauptsächlich in Folge von Baur's Nachweisungen, der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum als früher zugestanden.“ Hiervon macht er dann umfassenden Gebrauch, z. B. bei den Wundergeschichten S. 269, bei der Auffassung des Todes Jesu. „Das Sterben und die Qualen . . ., die Schmach und die Schande, die über den vermeintlichen Messias ergangen waren, konnten aus dem Andenken der Menschheit, auch der an Jesum glaubigen, nicht verwischt, durften daher nicht verleugnet, sondern mußten in der Vorstellung so gewendet werden, daß sie ihre verneinende Bedeutung verloren, daß sie wo möglich zu Stützen des Glaubens, die negativen Werthe zu positiven, die Schandmale zu Ehrenzeichen wurden.“ (S. 559.) „Daß Jesus am Kreuze geendet, den schmachvollsten Verbrechertod erlitten habe, damit war er nach herkömmlichen jüdischen Begriffen jedes Anspruchs auf die Anerkennung des Messias verlustig geworden. Die Jünger und Diejenigen aus den Juden, die sich durch sie zum Glauben an Jesum führen ließen, bildeten ihre altjüdischen Vorstellungen nach jener Thatsache um, indem sie das Merkmal des Leidens als eines stellvertretenden, des gewaltsamen Todes als eines sühnenden Opfertodes in ihren Messiasbegriff aufnahmen.“ (S. 575.) Ja, die Spürsucht nach dieser neuen, uneigentlichen Art des Mythos, mit andern Worten der bewußten Fälschung der geschichtlichen Wahrheit geht so weit, daß an vielen Stellen, wo Strauß ausdrücklich die Möglichkeit, selbst Wahrscheinlichkeit der Geschichtlichkeit der berichteten Thatsachen zugesteht, wie namentlich in der Leidens-



geschichte a), eben doch wieder wenigstens der Möglichkeit des absichtlich gemachten und bewußt gedichteten Mythos der Raum gewahrt werden muß. Und doch sollte man meinen, wenn die evangelischen Schriftsteller mit bewußter Dichtung umgehen, dann lassen sich Differenzen unter ihnen noch weit weniger erklären, da bei solcher Buchmacherei der einfachste Verstand darauf angewiesen war, in den letzten Redaktionen auch jede Spur einer Diskrepanz auszumergen!

Hatte aber weiter der ursprüngliche Mythizismus als Dollmetscher und Schildträger der „spekulativen“ Theologie in der Schlußabhandlung b) als Schlüssel der ganzen Christologie erklärt, „daß das Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, die Idee der Gattung“ — die freilich als solche immer nur real wird, nie real ist — „gesetzt werde“ und war die Bedeutung Jesu darein gesetzt worden, daß in ihm zuerst die Idee der Einheit des Menschlichen und Göttlichen aufgegangen sei, so kommt allerdings auch jetzt wieder die Schlußbetrachtung auf die „Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen“. Aber dies wird jetzt, um jedes Mißverständniß der Philosophie von jetzt an abzuschneiden, dahin erläutert und erweitert, die Idee menschlicher Vollkommenheit sei dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage mitgegeben, die durch Erfahrung allmählich ihre Ausbildung erhält und „unter den **Fortbildnern** des Menschheitsideals stehe in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er habe Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten oder doch unentwickelt geblieben waren, andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen, habe demselben durch religiöse Fassung eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner Person die lebendigste Wärme gegeben, während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausging, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte.“ (S. 625.) Indessen

---

a) S. 491. 410. 523. 526. 528. 547. 282. 284. 569. 572. 573. 577. 578. 579. 581. 582. 596.

b) II, 709.



aber — so wird ganz à la Rénan hinzugefügt — „war er weder der Erste noch der Letzte, sondern wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Orus Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben“ und es war eine Ergänzung a), sowohl aus andern Volksthümlichkeiten, als aus andern Zeit- Staats- und Bildungsverhältnissen heraus erforderlich, wie sie zum Theil schon rückwärts in demjenigen lag, was Griechen und Römer in dieser Hinsicht vor sich gebracht haben, zum Theil aber der weiteren Entwicklung der Menschheit und ihrer Geschichte vorbehalten blieb“ (S. 626), so daß „der Kritiker der Ueberzeugung lebt, an dem Heiligen keinen Frevel zu begehen, vielmehr ein gutes und nothwendiges Werk zu thun, wenn er alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, in die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht-menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun läßt, wiederherstellt, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst in's Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollenbung nur die Aufgabe und das Werk der gesamten

- 
- a) In den „Zwei friedlichen Blättern“ war der „Kultus des Genius“ noch anders gedeutet gewesen: „So tritt in dem Chore der Genien der Religionsstifter voran, und sofern das Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt ist, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, welche wir dem Genius darbringen“ (S. 108); vgl. S. 116. 117 die Ausführung über den spezifischen Vorzug der Naturen, „welche vor Allem der harmonischen Gestaltung ihres Innern zugekehrt sind“ und deren Klasse „im vollsten und höchsten Sinne“ Christus angehört. S. 127: „Ist in Jesus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen wirklich vorhanden gewesen, hat er sie nicht nur mit Worten ausgesprochen, sondern sie auch in allen Lagen seines Lebens thatsächlich dargelegt, so ist in ihm innerhalb des religiösen Gebietes“ (und dieses war S. 106—108, vgl. Streitschriften III, 152, das Höchste genannt) „das Höchste erreicht, über welches keine Zukunft hinausgehen kann.“

Menschheit sein kann a)“ (S. 627), und die Seligkeit des Menschen, um die es in der christlichen Religion zu thun ist, ist so, „verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlfsein theilhaftig werde“ (S. 624). Damit soll denn die „Geistesreligion“ wirklich „christlich“ ausgelegt sein. Aber ist hiermit nicht vielmehr auf das Ideal des Stoizismus zurückgegangen? Diesem ist Strauß jetzt sichtbar besonders geneigt geworden, und wenn es sich um ein bestimmtes einzelnes Wort handelt, den jetzigen Standpunkt Strauß' zu bezeichnen, so kann es keines sein, das der bisherigen christlichen Entwicklung angehört, nicht einmal das Wort Rationalismus, dem ja doch wenigstens noch die Dreieinigkeit von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit stehen geblieben war, von welchen Strauß wenigstens das Erste und Dritte aufgehoben hat: es ist vielmehr der Standpunkt des Stoizismus, ein Standpunkt ganz außerhalb des Bodens des geschichtlichen Christenthums. Darum legt Strauß S. 362 der stoischen Lehre einen so wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der Logosidee bei, darum schreibt er ihr S. 182 als einer Vorbereitung des Christenthums in Hellas einen so bedeutenden Werth zu, da sie zuerst die Gemeinsamkeit der menschlichen Anlage in allen Menschen, die Gleichartigkeit des ganzen Menschengeschlechts ausgesprochen habe in der Forderung, daß alle Menschen Brüder sind, sofern sie alle Gott zum Vater haben. Darum wird S. XVII als

---

a) Vgl. dagegen „Zwei friedliche Blätter“ S. XIII: „So war es mit der Christologie jener Schlußabhandlung von Anfang an nicht gemeint gewesen, als sollte die Menschheit in der Eigenschaft einer unterschiedlosen Masse nach allen ihren Theilen in gleicher Einheit mit dem Göttlichen sein; sondern von der Menschheit war dort in dem Sinne die Rede, wie sie sich der vernünftigen Betrachtung darbietet: als eine zwar gleichartige, aber in sich vielfach unterschiedene Allgemeinheit, deren geistiger Gehalt und göttliche Ausstattung zwar überall zum Grunde, aber nicht überall zu Tage liegt, vielmehr nur auf einzelnen Punkten zur vollen Wirklichkeit kommt. . . . Dies sind jene Knotenpunkte der Geschichte, jene Höhen der Menschheit, auf welchen jene Individuen stehen, . . die auf größere oder kleinere Kreise ihrer Mit- und Nachwelt bestimmend einwirken.“

das Grundwesentliche a) im Christenthum bezeichnet „der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht“, zu welchem Glauben ja! auch schon die stoische Weltordnung vollkommen genügt. Wie stimmt aber mit dem Glauben an die Beherrschung der Welt durch eine sittliche Macht das vorstehende Geständniß, daß der Glaube an den übermenschlichen Christus ein „Wahn“ sei, der vielleicht einmal sogar „wohlthätig“ gewesen sei? Wie stimmt mit einer solchen sittlichen weltbeherrschenden Macht die Thatsache, daß 1800 Jahre lang dieser Wahn die Welt hat beherrschen können? Wenn eine geistige und sittliche Macht die „Welt beherrschen“ soll, so setzt das doch wohl voraus, daß eine Entwicklung in der Menschheitsgeschichte sein müsse, welche im Laufe der Zeit dem Ziele doch wenigstens immer näher kommt; wie stimmt damit, daß die Entwicklung nach zwei Jahrtausenden wieder in der Hauptsache ganz auf den Punkt einbiegt, welchen damals die durch geistige Bedeutung und gesellschaftliche Stellung Bevorzugten der alten Welt im Wesentlichen doch schon eingenommen hatten? Ist es nicht der zweckloseste Umweg, den diese sittliche weltbeherrschende Macht durch Gewährenlassen des Christenthums mit der ganzen Menschheit eingeschlagen hat? Oder eigentlich, wie läßt es sich denn nur begreifen, wenn die stoischen Prinzipien der eigentliche Kern des rechtverstandenen Christenthums sind, nicht blos, daß die unter der geistigen und sittlichen Macht stehende Menschheit so lange gebraucht hat, diesen Kern aus der Schale herauszuschälen, sondern noch mehr, daß der Stoizismus, der die Throne der edelsten Kaiser und die Herzen der Gebildetsten innehatte, im Christenthum nicht sein homogenes Wesen erkannte, daß sie vielmehr gerade die heftigsten Gegner des neuen Christenthums gewesen? Ja endlich — und das ist die Hauptsache — warum ist es dem Stoizismus, der jetzt der Welt das Heil bringen soll, nicht möglich gewesen,

---

a) Anders noch in den „zwei friedlichen Blättern“: „Bleibt uns Christus“ (nicht Jesus) „und bleibt er uns als das Höchste, was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen, als Derjenige, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich ist, nun so bleibt uns in ihm doch wohl das Wesentliche des Christenthums.“

die alte Welt zu retten und den Zusammenbruch der alten Zeit zu hindern? Warum ist von ihm nicht die regenerirende Kraft der Menschheitsentwicklung ausgegangen; sondern von dem Wahne des Christenthums? So wird die ganze Geschichte zum Räthsel, und nicht bloß die Zukunft, sondern Gegenwart und Vergangenheit der Entwicklung wird zum verschlossenen Buche; der Stoizismus fordert dann konsequent auch heute noch zur Ergänzung seinen Halbbruder, den Epikureismus, mit dem Geständnisse, daß es nicht eine sittliche Macht, sondern der Zufall ist, der die Welt beherrscht, und beide haben heute noch mit einander das Recht, dem Christenthume zu sagen: *τί ἂν θεοὶ ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν;* (Apostelg. 17, 18.)

---

Nachdem wir so den Standpunkt des jetzigen Strauß'schen Werkes im Allgemeinen zu ergründen gesucht haben, ist nöthig, im Einzelnen nach dem Ertrage zu fragen, welchen diese Kritik der Menschheit und der Wissenschaft zur Lösung der Hauptfragen beiträgt, die gegenwärtig die christliche Welt bewegen. Unter den Punkten, die hier zur Sprache kommen, steht voran

### I. Das Verhältniß zur christlichen Religion überhaupt.

Eigentlich müssen wir noch um einen Schritt weiter zurückgehen und fragen nach dem Verhältnisse zur Religion überhaupt. Und hier können wir die sonst an Strauß zu rühmende Offenheit nicht finden. Daß Religion ein Verhältniß zu einem Gott, zu einer wirklich — wenn auch nur im Glauben des Anbeters — weltbeherrschenden Macht ist, zu einem höheren Wesen — und wäre es auch das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls — das liegt eben in ihrem Begriffe. Ebenso offenbar aber ist, daß es bei Strauß um die reine Autarkie und Autonomie des Menschengeschlechtes, um Wegwerfung aller Jenseits- und Seligkeitsgedanken, kurz, lediglich um das Verhältniß des Menschen zu sich selbst sich handelt. „Indem neben und über dem von Jesu dargestellten sittlichen Musterbilde er selbst als der Gottmensch stehen bleibt, an welchen zu glauben noch außer und vor der Anerkennung jenes Musterbildes Pflicht des Menschen und Bedingung



seiner Seligkeit sei, so wird dadurch das, worauf eben Alles ankommt, in zweite Linie zurückgedrängt, die sittliche Größe Jesu in ihrer vollen Wirksamkeit verkümmert, auch die sittlichen Pflichten, die ihre Geltung nur daher haben können, daß sie in der Natur des menschlichen Wesens liegen, in das falsche Licht positiver göttlicher Gebote gestellt" (S. 627). Hiermit fällt nicht bloß (S. XIX) „eine übernatürliche Religion mit Geheimnissen und Gnadenmitteln“, Handlungen, welche (S. XVIII) „nicht besser als die altjüdischen Zerimonien sind“, sondern die Religion an sich ist aufgehoben, und es ist eine bloße Redensart, diese „Humanitätsreligion“ noch Religion zu nennen, was sich alsbald ergibt, wenn wir uns die Frage vorhalten, was denn, da ja die Religion doch gemeinschaftsbildend sein muß und Strauß für seine Geistesreligion im deutschen Volke jetzt Propaganda machen will, die Darstellungs- und Belebungsmittel solcher Religion, mit Einem Worte ihr Kult — und ohne irgend einen solchen läßt sich die Religion doch wohl nicht denken — sein solle. Da wäre also dem deutschen Volke besser die nackte Wahrheit gesagt, daß es sich um gar keine Religion mehr handle, welche mit ihren Vorstellungen nur für die Unmündigen und Schwachen, dergleichen es freilich noch Viele gibt, sich eigne, sondern um ihre Aufhebung in das Licht des reinen Gedankens, nicht mehr um ein Verhältniß des Menschen zu Etwas außer oder gar über ihm, sondern nur um sein Verhältniß zu seinem eigenen Selbst; klar gesprochen, nicht um ein „wirklich christliches Verständniß des Christenthums“ (S. XVIII), sondern um die Extirpation aller Religion.

So kann es denn auch mit dem „idealen Christus“, der zur bloßen Redefigur der Akkommodation herabsinkt, nicht weit her sein. Ist ja doch selbst im idealen Christus ein Grundzug des geschichtlichen Jesusbildes, neben seiner „Dulbung, Milde und Menschenliebe“ (S. 626), seine „Herzensdemuth“ Matth. 11, 29 (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ), welche seinen Nachfolgern besonders zum Vorbilde vorgehalten wird Matth. 10, 38, Phil. 2, 5, 1 Petri 2, 21—23, welche nach dem Eingange der Bergpredigt Matth. 5, 3. 5 die Grundbedingung des Eintritts in das Reich Gottes, also wohl der echt christlichen Gesinnung ist, aber in das Bild der αὐταρχεία



des stoischen Weisen wie des souveränen Kritikers nicht paßt (vgl. 1 Kor. 1, 26—29), einfach weggewischt und todtgeschwiegen und damit der erhabenste Zug an der „schlichten, sittlichen Größe“ Jesu ausgetilgt. Was aber nun das spezifische Verhältniß zu der geschichtlichen christlichen Religion betrifft, so bietet sich S. 147 der Schlüssel zum Verständnisse dgr. Ausgehend von der bekannten Schleiermacher'schen a), auch von Renan grundsätzlich vorangestellten, Wahrnehmung, daß „Jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, auf den andern aber für falsch erklärt“, legt Strauß der Wissenschaft die Worte in den Mund: „Entweder werde ich das Wunder auf allen oder auf keinem religionsgeschichtlichen Gebiete als möglich anerkennen b). In jenem Entweder — Oder jedoch wird es ihr mit dem einen Gliede, das Wunder nöthigenfalls auf den Gebieten sämtlicher Religionen gelten lassen zu wollen, doch kein wirklicher Ernst sein, und zwar deswegen nicht, weil dies so viel wäre, als auf allen jenen Gebieten sich selbst aufzugeben.“ Die Wunder sind also auf allen Religionsgebieten Mythen, sei's (in deren ersten Zeiten) unbewußter, sei's (in den spätern Zeiten des einzelnen Religionsgebiets) bewußter Dichtung. Strauß verfehlt auch nicht, die Gleichartigkeit der christlichen Mythen (oder Legenden, wie Renan sagt, in ganz treffender Hinweisung auf die Heiligenlegenden) mit denen von Chrus, Romulus, Cäsar, Augustus recht geßiffentlich hervorzuheben c), wie denn andererseits die „mythische Geschichte“ des zweiten Buches in der Vergleichung der

a) Der christliche Glaube. Dritte Ausgabe. Hft. 14, S. 93.

b) Vgl. dagegen Streitschriften III, S. 154: „Vollkommen einverstanden bin ich mit dem Sage, daß die Geschichte des Ursprungs einer Religion, um so mehr, je mehr sie in Wahrheit eine neue Geistes-schöpfung ist, einen von der gewöhnlichen Geschichte verschiedenen Charakter habe, daß in einer solchen Außerordentliches, Unerklärbares vorkommen müsse, sofern aus einer großen göttlichen That von selbst auch untergeordnete Bezeugungen der göttlichen Thätigkeit folgen. . . Weder augenblickliche Begreiflichkeit, noch vollständige Analogie dürfen wir daher zur Bedingung des Glaubens an dergleichen Erzählungen machen.“

c) S. 350. 368. 369. 376—378. 387. 572. 269. 429.

christlichen „Sagen“ mit denen von David, Moses, Samuel, Elia und Elisa im Alten Testamente wesentlich ihre Basis nimmt. Freilich auch so noch kommt das Alte Testament gegenüber dem griechischen Heidenthume zu kurz, denn „der reinen Lust und dem hellen Lichte attischer Bildung und Aufklärung, worin uns das Bild des Sokrates so deutlich erscheint, steht der dicke, trübe Nebel jüdischen Wahnes und Aberglaubens und alexandrinischer Schwärmerei gegenüber, woraus uns die Gestalt Jesu kaum noch als menschliche entgegenblickt“ (S. 628). Das Christenthum ist (S. 179) der griechisch-römischen Bildung viel näher gestellt, als dem Judenthum (S. 168), und darin wenigstens ist Strauß Hegel's getreuer Schüler geblieben, der in der Religionsphilosophie als die Religion der geistigen Individualität bekanntlich alle drei mit einander befaßt, aber, um den Faden einer fortlaufenden Offenbarung sicher zu zerreißen, das Judenthum als die Religion der Erhabenheit trotz seines Monotheismus durch die griechische Religion der Schönheit und die römische Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes vom Christenthum trennt. Hieran muß Strauß mit Konsequenz festhalten, denn es handelt sich ja darum, daß „die urchristliche Mythenproduktion mit derjenigen auf Eine Linie trete, die wir auch sonst in der Entstehungsgeschichte der Religionen finden“ (S. 153). Bisher war nun die Theologie gewöhnt, das Alte Testament als Weissagung und als Typus auf Christum aufzufassen und in die nächste Beziehung zum Christenthum zu stellen. So konnte sie dann auch analog denken (vgl. Apostelg. 17, 23. 28), auch in den heidnischen Mythen sei eine unbewußte Vorahnung dessen, was sodann im Gebiete der christlichen Offenbarung als wirkliche Realität eingetreten oder in das Licht des vollen Bewußtseins hereingerückt worden sei, wie denn z. B. von Baur nach dem Vorgange schon der Kirchenväter das „Christliche im Platonismus“ aufgezeigt wurde (vgl. Strauß selbst über Sokrates S. 181). Auf dieser Anschauung gerade beruht die Schelling'sche Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Wenn aber nun das Christenthum nicht als die wahre Religion den „falschen“, nicht als Offenbarungsgebiet zusamment dem Alten Testamente den andern, nicht mehr mit Hegel als die absolute den bestimmten gegenübersteht, sondern in Eine

fortlaufende Reihe mit denselben gestellt wird, so kann man allerdings ganz gut davon reden, daß das Christenthum durch die andern als seine Vorstufen vorbereitet gewesen sei, und der Versuch dieser Nachweisung ist bei Strauß S. 168 ff. durch den Entwicklungsgang namentlich der griechisch-römischen Bildung in gewohnter Meisterschaft klarer Darstellung gegeben, wo mit Recht der Beitrag in die Waagschale gelegt wird, den namentlich Alexander (S. 167), Sokrates, Plato, der Stoizismus, selbst der Epikureismus, andererseits die Einheit des römischen Weltreichs mit ihrer Idee des Weltbürgerthums, aber auch mit ihrer Vernichtung von Glück und Behagen der Einzelnen, wie der praktische Sinn und der Eklektizismus des römischen Volkes als vorbereitende Momente wenigstens für die Verbreitung und Entwicklung des Christenthums geliefert haben. Aber dann handelt es sich bestimmt um die zwei Fragen: 1) Ist nun das Christenthum für immer die letzte in der Reihe der Religionen oder wird nicht auch dieses wieder, wie alle anderen Religionen vor ihm, von einer andern abgelöst werden? 2) Für alle Fälle, welche Stellung nimmt das Christenthum in der Reihe der Religionen ein, und was sind seine charakteristischen Merkmale?

Die erste Frage ist, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß, was dem Christenthume folgen soll, noch den Namen einer Religion verdient und in der Menschheit noch gemeinschaftbildend und gemeinschaftbindend auftreten kann, auf jezigem Strauß'schen Standpunkte a) natürlich absolut zu bejahen: „Stünde einmal Einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher schwerlich, wie die gebrochenen Naturen von Paulus, Augustin und Luther, sich an den Vorgänger anlehnen, sondern dessen Werk in selbstständigem Geiste weiterführen.“

Ueber die andere Frage aber, welche offenbar für ein äußerlich so großes und innerlich so bedeutendes Religionsgebiet, wie

a) Wogegen vergl. den noch in den „Zwei friedlichen Blättern“ eingenommenen in der oben citirten Ausführung, S. 119 f. besonders S. 130.

das Christenthum ist, die Wissenschaft beantworten muß, bei welcher es sich zudem um so „eingreifende Konsequenzen für die unmittelbare Gegenwart“ (S. XIV) handelt, bleiben wir so ziemlich im Unklaren. Daß, sagt Strauß S. 624, „von dem Glauben an Dinge, von denen zum Theil gewiß ist, daß sie nicht geschehen sind, zum Theil ungewiß, ob sie geschehen sind, und nur zum geringsten Theile außer Zweifel, daß sie geschehen sind, daß von dem Glauben an dergleichen Dinge des Menschen Seligkeit abhängen soll, ist so ungereimt, daß es heutigen Tages keiner Widerlegung mehr bedarf“ — und, setzen wir hinzu, daß es auch der evangelischen Kirche nie eingefallen ist, so etwas zu lehren, wenngleich sie allerdings eine Hoffnung auf die Seligkeit kennt, deren Möglichkeit überhaupt Strauß grundsätzlich aufgehoben hat. Der seligmachende Glaube der evangelischen Lehre schließt vielmehr immer im Unterschiede vom kalten Verstandesglauben Jak. 2, 19 die *fiducia*, das herzliche Vertrauen zu Gott in sich; Conf. aug. art. 4. apol. conf. art. 2. Dieses Vertrauen setzt allerdings einen Gott voraus, einen objektiven Grund der Hoffnung. Der Christenglaube hat schon nach den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls, welches ja auch nach Strauß (S. 310. 282) „in den ältesten Zeiten in häufiger, wahrscheinlich täglicher Wiederholung den kräftigsten Trost und Zusammenhalt der kleinen Urgemeinde bildete“, nach der wiederum von ihm (3. B. S. 375) den ersten Christenkreisen vindizirten messianischen Deutung von Jesais 53, nach den Auffassungen von Röm. 4, 25; 2 Kor. 5, 17; 1 Petri 1, 19; 3, 18; 1 Joh. 2, 1 zu seiner Voraussagung einen Heiland, dessen sich der Christ soll getrösten können. Nach solchen Stellen und ihrem Gegenbilde in 1 Joh. 1, 8 ff.; Röm. 3, 23—28; Luk. 15. wurde bis jetzt, wenn auch die Geschichte ein Schwanken zwischen pelagianischer und augustinischer Auffassung zeigt, als Kernpunkt des Christenthums die Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, die Lösung des Gegensatzes zwischen Sünde und Gnade aufgefaßt, und das christliche Gewissen drängt zu einem Ausdrucke hin, wie ihn etwa Schleiermacher im bekannten § 11 dahin formulirt hat, daß im Christenthume Alles bezogen werde auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung. Mit diesem Punkte hat sich nun frei-



lich Strauß vorübergehend schon in der Vorrede (S. XVIII), und zwar rein negativ auseinandergesetzt. Ueber seine positive Auffassung vom Grundwesen des Christenthums dagegen bekommen wir nur zweierlei Andeutungen.

Einmal S. 206. Der Mittelpunkt der Lehre Christi ist die Stelle der Bergpredigt Matth. 5, 45—48: „Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem in's Herz geschriebenen Gesetze in sich verwirklicht . . . . Dieses Heitere, dieses Ungebrochene; dieses Handeln aus der Lust und Freude eines schönen Gemüthes heraus, können wir das Hellenische a) in Jesu nennen. Daß aber dieser eigene Herzenstrieb und im Einklange damit seine Vorstellung von Gott rein geistig und sittlich war, dies, was der Grieche nur mittelst der Philosophie erreichen konnte, war bei ihm die Mitgift, mit der ihn seine Erziehung nach dem mosaischen Gesetze, seine Bildung durch die Schriften der Propheten“ (trotz dem dicken und trüben Nebel jüdischen Wahnes und Aberglaubens S. 628!) „ausgestattet hatte.“ Hiernach erschiene denn als das Charakteristische des Christenthums das Echt-Hellenische, das nur im Christenthum Gemeingut aller Menschen wurde, während es in Hellas das Privilegium der Philosophie war. Oder, wenn ähnlicher Weise S. 626 die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die Jesus dem Ideale der Menschheit zugebracht habe, als das Echt-Christliche bezeichnet werden, wenn nach S. 625 „die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion es ist, worauf alle edleren Bestrebungen der Zeit gerichtet sind“: was ist dann das Christenthum Anderes, als die Freimaurerei, die aus allen Religionen die Brüder umfaßt, wobei nur zu verwundern ist, nicht blos, daß der Maurerorden nicht schon lange das Christenthum ersetzt und verdrängt hat, sondern daß schon vor drei Jahrhunderten, wo auf die Humanität nicht blos die Strebungen der Humanisten, wie eines Erasmus, sondern am Ende auch des päpstlichen Hofes ge-

---

a) Vgl. „Zwei friedliche Blätter“ S. 109 f. besonders 113.



richtet waren, die Reformation des Christenthums nicht diese Gestalt angenommen hat, ja daß eben der so allgemein verbreitete Humanismus für sich damals nicht blos der christlichen Kirche, sondern auch der sozialen Gemeinschaft nicht aufzuhelfen im Stande war.

Sodann wird, wie oben schon angeführt ist, als das Grundwesentliche, Unentbehrliche und Unverlierbare im Christenthum (S. XVII), „als dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen, der jüdischen Gesetzesreligion auf der anderen Seite herausgeholfen“, bezeichnet, nach der einen Seite „der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach der andern die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gefinnung sein kann“. Aber hat das Zweite nicht schon Plato, z. B. im Phaidon, und Sokrates ausgesprochen? ist das Bewußtsein dieser sittlichen Macht, welche die Welt beherrscht, nicht, wie oben ausgeführt wurde, einerseits schon im Gottesbegriffe der Stoiker (S. 183) gegeben, andererseits unverträglich mit dem Pantheismus, wie mit der Strauß'schen Anschauung, daß das Christenthum seit beinahe zwei Jahrtausenden, nicht auf dem Felsen, sondern auf dem Sandgrunde oder eigentlich in der Luft der Dichtung sich erbaut hat (gegen 1 Kor. 15, 15) und daß (S. XVIII) „im bisherigen Christenthum die Einsicht in die Geistigkeit des Gottesdienstes in ihrer Reinheit“ noch immer nicht zur Geltung gebracht ist?

Dies führt uns von der christlichen Religion als solcher auf ihr Behufel in der Menschheitsgeschichte und auf die Frage nach Strauß'

## II. Verhältniß zur Kirche,

wobei das Urchristenthum, die Reformation und die Gegenwart besonders zu unterscheiden sein werden.

1. Das Urchristenthum, sonst das Ideal des reinen Glaubens und der ersten Liebe, wird eine Zeit der Fälschung, der Parteilung und der literarischen Befehdung, die Religion der Bekenner zum Intriguenspiel der Büchermacher; für die urchristliche Logik sind falsche Schlüsse eben recht (S. 380); „wie einmal die Denkart

der urchristlichen Kreise war, konnte die geistige Erweckung als Bürgschaft für die künftige, leibliche Todtenerweckung nicht genügen“, vielmehr werden die Ideen, daß der Tod ein Schlaf sei, „zu Wundergeschichten verkörpert“ (S. 465), die sich zum Comparativ (S. 468) und Superlativ (S. 470) steigern; man wollte (S. 464) neben der passiven Auferweckung des Messias vom künftigen Todtenerwecker auch aktive Proben seiner Macht sehen“; S. 514: „ein Wort, ein Bild, wie Luk. 13, 1 ruhte in der urchristlichen Ueberlieferung nicht eher, als bis es sich womöglich zur Wundergeschichte vollendet hatte“; daß die Sonne beim Tode Jesu sich verfinstern mußte, „war so Zeitgeschmack; hatte es doch die Sonne nach damaliger römischer Legende auch bei der Ermordung des Cäsar, vor dem Tode des Augustus auch so gemacht“; es war, (so erklärt sich die Stelle Matth. 27, 52 auf S. 589) „ein Fall wünschenswerth, wo eine größere Zahl Verstorbener und zwar nicht als abermals sterbliche Menschen, sondern als auferstandene Selige aus ihren Gräbern hervorgegangen waren“; des Matthäus (dem, wohlgemerkt, unter allen Evangelisten noch am meisten Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird) „Prodigienlust läßt sich nicht sättigen“ (S. 582 und S. 626); „in der einzigen Schrift unseres neuen Testaments, die vielleicht von einem unmittelbaren Schüler Jesu herrührt, der Offenbarung Johannis, lebt ein Christus, von dem für das Ideal der Menschheit wenig zu gewinnen ist.“

Auf solchem Untergrunde ruht die Strauß'sche Anschauung vom neutestamentlichen Canon oder vielmehr von der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, wobei nicht in Abrede gezogen sein soll, daß die Darstellung der Evangelienkritik in ihrem Verlauf S. 80—145 auch für den Nichteinverstandenen den alten Meister lichtvoller Auseinandersetzung bekrundet. Was die Schriften des Neuen Testaments betrifft, so gehört dem Apostelkreise mit Wahrscheinlichkeit allein die Offenbarung Johannis an als ein Zeugniß für das schlechte Verständniß des Geistes Jesu und seiner Mission. Die Evangelien, wie wir sie jetzt haben, setzen eine längere Zeit dauernde mündliche Ueberlieferung voraus, aus welcher sich nach und nach im zweiten Jahrhunderte wohl schriftliche Aufzeichnungen niederschlugen, die hinwiederum viele Redaktionen

bis zu ihrer jetzigen Gestaltung durchmachten. (S. 50, 89, 117, 118.) Das Matthäus-Evangelium ist natürlich nicht von dem Apostel, wiewohl man es (S. 119) ihm zuschrieb im Gedanken, daß man einen ehemaligen Zollbeamten zum Schreiben vorzugsweise für geschickt erachtete (!); aber es ist (S. 115) „als das ursprünglichste und beziehungsweise glaubwürdigste von jeher erschienen und erscheint auch uns also“. Markus ist (S. 132) eine Abkürzung aus Matthäus und Lukas, die (S. 136 bis auf den Schluß) der Abfassung des Johannes-Evangeliums vorangeht. Lukas dagegen (S. 126) steht der Zeit seiner Abfassung nach zwischen Matthäus und Markus, und das dritte Evangelium wurde nur um der Apostelgeschichte willen, die aber, von keinem Apostelschüler herrührend, nach Bauer und Zeller eine ungeschichtliche Tendenzschrift ist, mit diesem Namen bezeichnet. Als reine Tendenzschrift, ohne alle geschichtliche Glaubwürdigkeit ist endlich durch Baur das vierte Evangelium nachgewiesen, wenn es gleich (S. 141 ff.), als das mystische, sentimentale und romantische, das Lieblingsevangelium der neueren Theologie ist. Zwar hat, wie Strauß offen eingesteht (vgl. S. 112 oben), Baur in seiner Beweisführung gegen dasselbe, wie z. B. mit seiner Erklärung des bekannten *συντάξεν* der Evangelien im Passahstreite Unrecht (S. 77); auch hat er (S. 114) in den Abweichungen des einen Evangelisten von einem andern bisweilen tendenziöse Absicht gesucht, wo nur Unge nauigkeit, Willkür und Zufall im Spiele war, wie es ihm namentlich auch mit den drei Versionen der Bekehrung des Paulus in der Apostelgeschichte ergangen ist (S. 299, 300). Aber das Hauptresultat der Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums ist für alle Zeiten von Baur siegreich durchgekämpft. Nach S. 140 „geht das Urtheil der neueren Kritik dahin, daß die namhafte Bereicherung, die es dem evangelischen Geschichtsstoffe zubringt, eine lediglich scheinbare, das, was es wirklich Geschichtliches enthält, aus den älteren Evangelien genommen, Alles, was darüber hinausgeht, frei gebildet und umgebildet sei. Diesem Urtheil wird sich schwerlich etwas abdingen lassen“, obgleich für Strauß selbst früher seine Zweifel an der Echtheit des Johannes-Evangeliums zeitweise wieder zweifelhaft geworden waren. Auch jetzt noch wird als Möglichkeit aufgestellt,

„daß in dem Standpunkte, auf welchen es seinen Christus stellt, doch etwas ist, das wir den älteren Evangelien gegenüber als Berücksichtigung erkennen müssen . . . mag der vierte Evangelist seinen Standpunkt immerhin auf einer aus Alexandrien entlehnten Leiter erstiegen haben, er könnte darum doch mittelst dieser fremden Leiter dem eigenen Standpunkte Jesu näher gekommen sein“, wie z. B. in der Stelle 4, 24 (vgl. S. 217 u. XVIII). Ebenso muß man sich auch hüten (S. 14), „nachdem man das Vorurtheil einer durchgängigen Zusammenstimmung zwischen dem johanneischen Evangelium und den andern überwunden hat, nunmehr die Kluft zwischen beiden Theilen in Bezug auf Geist und Standpunkt über die Gebühr zu erweitern“. Das vierte Evangelium ist allerdings das geistigste, aber doch auch wieder, „wie einerseits das geistigste, so andererseits das sinnlichste von allen“, wie denn auch in den Auferstehungsberichten „seine ganze sinnliche Uebersinnlichkeit sich ausprägt“ (S. 609). Ja S. 261 weiß Strauß von Johannes: „er möchte auch gern Parabeln geben; aber die synoptischen widerstrebten dem Tone seiner Christusreden allzusehr und selbst brachte er keine zu Stande“. Endlich findet sich S. 596 das-herbe Urtheil: „sein Tieffinn erregt unsere Bewunderung; aber in der Art, wie er sich genug thut, spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an“ (vgl. S. 476). Man sieht, Strauß hat es so wenig als Renan zu einer einheitlichen Zusammenschauung des vierten Evangeliums gebracht. Die Kritik ist auch bei ihm noch nicht zur sichern Würdigung, zum sichern Abschlusse gekommen und doch beruht gerade in Strauß' Stellung zu Johannes am Ende seine letzte Position gegen die Ungeschichtigkeit eines übernatürlichen Christus! Gehen wir nun aber von dieser Analyse des Urchristenthums weiter zur

2. Reformation, so hatte nach Strauß' Ansicht (S. XVII) das Reformationszeitalter „den Vortheil, daß, was ihm unerträglich geworden war, lediglich auf Seiten der Lehre und Praxis der Kirche lag; wogegen es in der Lehre der Bibel und einer nach deren Vorschriften vereinfachten Kirchenverfassung noch immer seine Befriedigung fand. Hier machte sich die Ausscheidung verhältnißmäßig leicht, und da dem Volke die Bibel als unangetastetes Ganze göttlicher Offenbarungen und Heilslehren verblieb, so war die Krisis, wenn auch



erschütternd, doch ungefährlich. Jetzt“ (d. h. schon seit Semler) „hingegen ist auch das, was dem Protestanten damals noch geblieben war, die Bibel mit ihrer Geschichte und Lehre, von dem Zweifel in Anspruch genommen; in ihr selbst soll eine Scheidung vorgenommen werden zwischen dem, was für alle Zeiten wahr und verbindlich, und dem, was nur in vorübergehenden Zeitvorstellungen und Zeitverhältnissen begründet, für uns unbrauchbar, ja unannehmbar geworden ist. Und auch jenes für uns noch Gültige und Verpflichtende wird als solches nicht deswegen mehr anerkannt, weil es als göttliche Offenbarung durch wunderbar beglaubigte Gesandte verkündigt worden, sondern weil es von der Vernunft und Erfahrung als an sich wahr, als begründet in den Gesetzen des menschlichen Wesens und Denkens erkannt wird.“ Damit ist denn aller Zusammenhang mit der evangelischen Kirche für Strauß abgerissen; aber nicht einmal den Protestantismus, dessen formales Prinzip er freilich hier ebenso wegwirft, wie auf S. XVIII das materiale, nimmt er mehr, auch nicht in seiner freiesten Auslegung für sich in Anspruch, sondern im Einklange mit seiner Vorrede zur „Christlichen Glaubenslehre“ (Bd. I, S. VI. VII), die freilich die konfessionellen Gegensätze schon für ganz überwunden hielt, hofft er von seinem jetzigen Standpunkte (S. XX) die Ausgleichung der konfessionellen Spannung und damit einen gewaltigen Schritt zur — Einigung Deutschlands. Wie auf dem Gebiete der „Kirchen“ nimmt nun aber auch Strauß für

3. die Gegenwart der Theologie den verschiedenen Parteien gegenüber eine theilweise wesentlich neue Stellung ein. Zwar, daß vor ihm die eigentlichen Zunfttheologen keine Gnade finden, er vielmehr (S. XVI) „zum Voraus auf Alles, vom hochmüthigen Schweigen und verächtlichen Reden bis zur Anklage auf Schändung des Heiligen gefaßt ist“, versteht sich natürlich von selbst, wenngleich damit doch noch nicht gegeben und noch weniger gerechtfertigt ist, daß der Vertreter der „Wissenschaft“ die Theologen, welche auf dem Gebiete der Kritik thätig waren, S. 162 mit Nestern von Feldmäusen vergleicht, mit denen er sich „des Spätes wegen ... an solchen Stellen, wo sich die ausgiebigsten Nester von dergleichen Ungeziefer angesiedelt haben“, zu thun



machen zu wollen so gnädig ist. Aber auch die linke Seite der Schleiermacher'schen Schule, die Männer des Protestantenvereins (freilich nicht mit Namen genannt, aber mit Händen zu greifen) bekommen ihre Lektion (S. XIX), denn die „Behauptung, in unserer Zeit handle es sich nicht mehr um den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, sondern um den der Gemeindefirche und der Geistlichenkirche, ist ein kurzichtiges oder ein zweideutiges Gerede.“ Hoffähiger bei der reinen Wissenschaft sind (S. XX) der Deutschkatholizismus und die Genossenschaft der Lichtfreunde, welche freilich der Kritiker und Kirchenhistoriker Baur trotz ihrer Tendenz „einer Humanitätsreligion, welche als immanente Religion der Gegensatz zu der Transscendenz des kirchlichen Christenthums sein sollte“ a), mit weniger günstigen Augen angesehen hatte, die sich aber jetzt zur Freude von Strauß „beide bereits in freireligiösen Gemeinden zu verschmelzen anfangen“ und bereits beachtenswerthe praktische Versuche sind, „das deutsche Volk . . . in das Innere der Religion einzuführen und von dem äußern Beiwerke, worin auch die konfessionellen Unterscheidungslehren ihre Wurzel haben“, loszumachen b); für ihre praktischen Versuche soll eben „das vorliegende Werk von wissenschaftlicher Seite her einen Beitrag geben. In diesem Sinne reicht es auch dem französischen von Renan über den Rhein hinüber die Hand“ und „ein Buch für Deutsche geschrieben zu haben in dem vollen Sinne, wie er eines für Franzosen geschrieben hat“, ist Alles, was Strauß sich wünscht. „Renan hat zwar seine Fehler, aber nur Einen Grundfehler“ . . . seine unkritische Stellung zum vierten Evangelium, da er S. 33 „von den johanneischen Christusreden die Einsicht ausspricht, Niemand werde ein Leben Jesu, das einen Sinn habe, zu Stande bringen, der auf dieselben Rücksicht nehme, dabei aber

a) Baur, Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts, S. 303. 304. 452 ff.

b) Vgl. z. B. das Rupp'sche Taufformular bei Baur a. a. O., S. 459: „Ich taufe dich nach der alten apostolischen Taufe, daß Jesus der Geist sei, ich nehe dein Haupt mit Wasser zum Zeichen, daß deine Seele rein bleibe, rein, wie der Quell aus den Bergen rinnt. Wie die Wasser gen Himmel aufsteigen und wieder zur Erde zurückkehren, so mögest du stets deines himmlischen Vaterlandes eingedenk sein.“

den Erzählungen desselben Evangeliums sogar eine höhere Glaubwürdigkeit als denen der übrigen zuerkennt“, und da die Thatsache, „daß ein so feiner Kopf sich beugehen ließ, die Zahl der unglücklichen Theilungsverjuche im vierten Evangelium durch einen neuen zu vermehren, sich nur daraus erklärt, daß ihm von den in Deutschland gemachten und deren üblem Ausgange die unmittelbare Anschauung fehlte“ (S. 104).

Um so gewisser weiß sich Strauß eins mit der Stellung der Tübinger Schule zu dieser Frage. Denn dem vierten Evangelium jeden Anspruch auf geschichtliche Geltung abzuthun, „diesen Kampf aufgenommen und auf eine Weise durchgefochten zu haben, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden sind, ist der unvergängliche Ruhm des verewigten Baur“ (S. 108), und die Nachweisung, wie der Verfasser des vierten Evangeliums „als Derjenige, der sich bewußt war, die innerste Herrlichkeit Christi erkannt zu haben und der Welt bekannt zu machen, sich sogar berechtigt glauben konnte, sich als den Schooß- und Busenjünger Jesu, wenn auch nicht ausdrücklich anzugeben, doch deutlich genug errathen zu lassen, diese Nachweisung, die Krone der Baur'schen Abhandlung, ist eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik und muß auf Jeden, der ihr zu folgen versteht, eine ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung machen“ (S. 110). Und doch ist die entente cordiale auch zwischen Strauß und Baur nicht eben so gar herzlich. Es scheint fast von dem so geßiffentlich hervorgehobenen Prioritätsstreit zwischen Johannes und Petrus, den das vierte Evangelium durchgefämpft haben soll (S. 420—22. 545. 558. 586. 605), wie zur Nemesis (vgl. Joh. 3, 30; 4, 37), eine trübe Atmosphäre zwischen Baur und Strauß sich fortzupflanzen, wenn wir Stellen lesen, wie die folgenden: „Meine Taktik war keineswegs, wie Baur mir vorgeworfen hat, die Synoptiker durch Johannes und hinwiederum den Johannes durch die Synoptiker zu schlagen, und dadurch zu bewirken, daß man am Ende nicht mehr wisse, woran man sich in der evangelischen Geschichte halten solle“ (S. 97), und: „So bereitwillig ich anerkenne, daß in all diesen Stücken“ (bezüglich des vierten Evangeliums) „Baur zu bestimmteren Ergebnissen fortgeschritten ist, daß seine Unter-

suchungen eine nothwendige Ergänzung in einzelnen Punkten, wohl auch Berichtigung der meinigen gewesen sind, so augenscheinlich ist es, daß er damit nur fortgesetzt hat, was ich angefangen, nicht vorgenommen, was ich unterlassen habe. Wenn er mir vorwarf, ich habe eine Kritik der evangelischen Geschichte gegeben, ohne eine Kritik der Evangelien, so könnte ich ihm mit demselben Rechte oder Unrechte vorwerfen, eine Kritik der Evangelien gegeben zu haben, ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte.“ (S. 98.) Oder: „War ich bei meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu an das vierte Evangelium von den drei ersten hergekommen, hatte es von diesen aus und in Analogie mit ihnen zu begreifen gesucht, so trat Baur an das vierte Evangelium unmittelbar heran und suchte es in seiner Eigenthümlichkeit, in seinem Unterschiede von den übrigen zu fassen. Von dieser Vorstellung (einer freien und bewußten Dichtung) die sich einem Kritiker zuletzt aufgedrängt hatte, ging der andere bei Betrachtung des vierten Evangeliums aus.“ (S. 108—109.) Kann schon die Art, wie Strauß in der Widmung (S. VII) hervorhebt: „meine Lehrer“ (und zu diesen gehörte ja Baur) „beeilten sich“ (nach Erscheinen des ersten Lebens Jesu) „der Wahrheit gemäß zu versichern, daß ich das, woran man jenen Anstoß genommen, d. h. das Beste, was ich wußte, nicht von ihnen gelernt habe“ — des Eindrucks einer gewissen Gereiztheit nicht verfehlen, so noch mehr der Zusammenhang in der Vorrede über die angeblich historische Geschichtsforschung: „So viel ist richtig, wem an der jetzigen Theologie und Kirche das unerträglich ist, daß wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen, was ihn drückt, loszuwerden, eben die geschichtliche Forschung dar. . . Mit dem Vorbehalte eines bloß historischen Interesses hängt dann gerne der Mißhalt zusammen, daß man die Untersuchung nicht bis zu ihrem eigentlichen Zielpunkte fortführt, den gelehrten Wald nicht bis dahin lichtet, wo man die Aussicht in's Freie gewinnt. Man fragt nicht, was Jesus wirklich gethan oder gesagt haben möge, sondern nur, was die Berichterstatter ihn thun und reden

lassen; nicht, was an und für sich an einer evangelischen Erzählung sei, sondern was der Erzähler auf seinem Standpunkte, bei seinen besondern Zwecken, mit derselben gewollt und gemeint habe. So macht man sich mit dem Evangelium zu thun und läßt den Herrn aus dem Spiele, wie man sich nach der konstitutionellen Fiktion an die Regierung hält und die Krone aus dem Spiele läßt." (S. XIV.) Kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hiermit ganz besonders Baur getroffen sein soll, und muß sich sonach der Gedanke ergeben, daß ihm gegenüber Strauß sich größerer Rücksichtslosigkeit berühmt, so finden wir dasselbe im Verlaufe des Buches selbst mehr als einmal klar ausgesprochen. Seite 157 z. B. wird über Baur's Aeußerung a): „Sollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder kein absolutes Recht bleiben muß, uns zur mythischen Ansicht hindrängen lassen? Auch dies ist schon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeschlossen" — in bitterer Ironie gesagt: „Geschichtlich oder ungeschichtlich? wahr oder unwahr? Darum handelte es sich . . und hatte es . . in Unruhe versetzt, daß Einer sich erdreistet, zu sagen: die Geschichte ist nicht wahr, so war es . . ein schlechter Trost, wenn nun ein Anderer auftrat, mit der Versicherung, sie sei vielmehr erdichtet. . . Baur hat den Mythusbegriff von der evangelischen Geschichte nicht ganz ausgeschlossen . . aber dem Worte ist er möglichst ausgewichen und die mythische Ansicht hat er immer als eine solche behandelt, welche seiner eigenen als eine fremde gegenüberstehe. Wenn er dabei für diese in Vergleichung mit der meinigen einen konservativeren Charakter in Anspruch nahm, so ist freilich nicht einzusehen, woher ihr ein solcher kommen sollte . . es lag wenigstens nicht in Baur's Prinzipien, wenn er in der evangelischen Geschichte nicht sogar noch Mehreres als ich für unhistorisch erklärte." In ähnlicher Weise spricht sich Strauß über Baur's Verhalten zur Auferstehungsfrage aus S. 288: „Baur selbst hat sich zu der Erklärung herbeigelassen, was die Auferstehung Jesu an sich sei, liege außerhalb der geschichtlichen Untersuchung, und ist damit, wenigstens dem Worte nach, der brennenden Frage ausgewichen. Denn seine

---

a) Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien, S. 121:



Worte lauten so, als ließe sich historisch nicht ausmachen, ob die Auferstehung Jesu ein äußerer, sei es wunderbarer oder natürlicher Vorgang, oder ob sie nur der Glaube seiner Jünger gewesen sei. Davon war aber für Baur so viel in jedem Falle ausgemacht, daß sie das Erstere in keiner Art, daß sie in keinem Sinne ein äußerer Vorgang gewesen, womit sich ihm das Zweite von selbst ergab. Die Einrede, daß ihm das nicht als Historiker, sondern als Philosophen gewiß gewesen sei, wäre theils nicht zutreffend, theils eine Sophisterei.“

Wir haben diese Differenzen zwischen Strauß und Baur näher verfolgt, obwohl sie zunächst persönlicher Art sind. Denn es liegt in ihnen auch eine sachliche Bedeutung. Sind sie ja doch ein Beweis, daß die „reine Wissenschaft“ noch nicht so abgeklärt ist, noch nicht so kompakt dasteht, als sie eingedenk der Regel Luk. 11, 17. nach Außen gerne den Anschein hätte, und daß dgs deutsche Volk, an welches sich Strauß gewissermaßen als Richter wendet, obwohl ihm die Akten gar nicht vorliegen, allen Grund hat, auf der Hut zu sein und es sich gegenwärtig zu halten, daß die reine Wissenschaft, die geschichtliche Kritik, so wenig als der Hegel'sche Begriff, selber denken und wissen, sondern daß diese einheitlichen Abstrakte ihr Substrat haben an Denen, die da denken, suchen und forschen und von denen Keiner im Besitze der Totalität der reinen, vollen Wahrheit ist; sie zeigen, Hegelisch zu reden, die Dialektik der Negativität, sie zeigen das Naturgesetz des Denkens, daß Eine Konsequenz immer die andere nach sich zieht, bis nach vollendetem Kreislaufe wieder eine rückläufige Bewegung eintritt, da nach Göthe's Anschauung die Weltgeschichte sich in einer Spirallinie bewegt, nach der Anschauung des gemeinen Mannes in Deutschland dafür gesorgt ist, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, nach christlicher Weltanschauung die ewige Weltordnung Maß und Ziel gesetzt, der Vater der Geister Zeit und Stunde für sein „Bis hierher und nicht weiter“ sich vorbehalten hat.

So sind denn auch, genauer betrachtet, die angeführten Differenzen nicht blos persönlich, sondern sie treten in Einem für die historische Anschauung des Urchristenthums sehr wichtigen Punkte auch sachlich hervor. Zeller hat uns in seiner Biographie von Baur berichtet,



daß das Werk über Paulus, den Apostel, Baur's Lieblingschrift gewesen sei, und abgesehen von dieser Notiz ist Jedem klar, daß in der ganzen Baur'schen Geschichtsanschauung der Apostel Paulus eine Stelle einnimmt, die schon die Frage hervorgerufen hat, ob nach Baur wirklich Jesus und nicht eigentlich Paulus der Stifter des Christenthums gewesen sei. Mit ganz andern Augen ist der Apostel von Strauß angesehen, dem daher an der Unterscheidung der paulinischen Briefe hinsichtlich ihrer Echtheit — ein Punkt, an dem sich Baur's Scharfsinn ganz besonders abgearbeitet hat — ganz und gar nichts gelegen ist. (Vgl. S. 361). Das Prädikat, das er dem Paulus ausstellt (den wir, wie oben bemerkt, nach S. XVIII eigentlich ja auch auf die Seite des Juden-Christenthums zu rechnen haben), lautet folgendermaßen (S. 277): „Ihm trat Jesus nicht in seiner einfachen geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerscheine des Enthusiasmus seiner Anhänger, die er verfolgte, und die, durch ihre Bedrängnisse gesteigert, bereits mehr den wiederkehrenden Volkenmann (!), als den hingegangenen Lehrer im Sinne trugen, hierauf in einer Vision, d. h. im Mittel seiner eigenen, bis zur Entzündung erhitzten Einbildungskraft, entgegen; für ihn war er also von vornherein schon ein übermenschliches Wesen. Dies war er zwar auch für seine unmittelbaren Schüler, seitdem sie die Thatsache durch die Produktion der Vorstellung von seiner Auferstehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel hatten sie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorstellung von ihm mit dem Menschlichen und Natürlichen verknüpfte: dieser verknüpfende Faden mangelte dem Paulus, daher ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte.“ — Diese Stelle führt uns unmittelbar zu einem weiteren Punkte, dem Kardinalpunkte der historischen Geschichtsanschauung. Es sind:

### III. Die Wunder.

Es muß auffallen, wie Strauß den Wunderbegriff in dem betreffenden Abschnitte S. 146—50 so kurz a), man möchte sagen,

a) In den „Zwei friedlichen Blättern“ hatte Strauß noch für nöthig

cavalièrement, vor dem deutschen Volke abgemacht hat, als eine res quasi dijudicata und als eine eigentlich schon von Hume für immer abgethane Frage. Vom Standpunkte des Pantheismus ist ja im Sinne der „modernen Weltanschauung“ die Frage längst entschieden a), „ob wir einen lebendigen, persönlichen Gott haben, der, so sehr er auch ein Gott der Ordnung ist, doch keine gebundenen Hände hat, sondern sein Hauswesen schon von vornherein darauf angelegt und eingerichtet hat, daß Er in dasselbe, so oft Er will und wann Er will und wie Er will, schöpferisch, Wunder wirkend eingreifen kann, ohne daß dann das ganze Hauswesen und die ganze Hausordnung in Brüche gingen; oder aber ob wir einen Gott haben, der, ein Sklave der Natur und ihrer Gesetze, nicht weiter sehen, nicht weiter gehen, nicht weiter greifen darf, als diese es haben will; also einen Gott, der seiner Welt gegenüber nicht einmal die Freiheit hat, die ein Hausherr den Ordnungen seines Hauses gegenüber, unser Geist den Gesetzen des Leibes gegenüber hat.“ Nach Strauß „trifft es sich glücklich, daß in dem Ergebnis, um das es uns zu thun ist — nämlich der Wunderleugnung — alle philosophischen Denkweisen, soferne sie überhaupt auf den Namen der Philosophie Anspruch haben, einig sind“ (S. 147). Daß die kritischen und skeptischen Systeme die Wunder für wenigstens unerkennbar und unerweislich erklären müssen, bedarf keiner Erörterung; aber neu ist die Entdeckung, daß „die sogenannten dogmatischen Systeme darin übereinkommen, das Wunder unmöglich zu finden“, und daß sich dieses Resultat nicht bloß selbstverständlicherweise im Materialismus und Pantheismus finde, sondern auch im Theismus. „Diese Denkart hat zwar populäre Formen, die auch das Wunder in sich aufnehmen mögen; wo sie aber wirklich als Philosophie erscheint, da hat sie sich allemal mit demselben unverträglich erwiesen.“ Dem Verfasser

---

gehalten, den deutschen Gebildeten die Grundbegriffe der transcendenten und immanenten Weltanschauung näher auseinanderzulegen (S. XV bis XXXIII) und sich über den Wunderbeweis eingehender auszusprechen (S. 81—94).

a) Fischer in der angeführten Abhandlung, Wiener prot. Blätter 1864, S. 121.

des Lebens Jesu ist zwar nicht bloß bekannt, daß eine ganze Richtung der neueren Philosophie, das neu-Schelling'sche System mit eingeschlossen, den Theismus gerade in der fraglichen Beziehung ausgebildet hat, er muß auch wissen, daß namentlich Rothe in seiner theologischen Ethik ein großartiges „theosophisches“ System aufgestellt hat, in dessen Theismus die Wunder eine sehr wesentliche Stelle einnehmen, und schwerlich wird sich Strauß zu der Sophisterei bequemen wollen, das sei ja eben Theosophie und nicht Philosophie: denn es handelt sich ja nicht um Namen, sondern um die „Wissenschaft“. Seine Entscheidung kann also, obwohl Zeller a) das Wunder als „des Theismus unmittelbarste Konsequenz“ bezeichnet hat, allein dahin fallen, daß ein solches dogmatisches System auf den Namen der Philosophie (d. h. denn doch der Wissenschaft), der aber dem Materialismus sogar bereitwillig ertheilt worden ist, keinen Anspruch habe.

Gehen wir vom Wunderbegriffe zu den Wundern in concreto weiter, so begegnen wir zunächst auch bei Strauß der Renan'schen Anschauung: „Jesus mochte immerhin das leibliche Wunder ablehnen, bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht.“ Es handelt sich aber auf dem Boden der evangelischen Geschichte und zugleich der christlichen Kirche hauptsächlich nicht um ein Wunder, das von Jesu, sondern das an ihm geschehen ist, die Auferstehung. Und hier, sagt Strauß selbst mit anzuerkennender Rückhaltslosigkeit S. 288, stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben oder uns anheischig machen müssen, „den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes, wunderbares Faktum begreiflich zu machen“. Sofort gesteht er zu, daß diese Frage ganz „unmittelbar den Lebensnerv alles bisherigen Christenthums berührt“ und so wird denn die Frage nach dem

a) Tübinger Jahrbücher I, 2. S. 285.

Objektiven an der Auferstehung; welche Baur mit ein paar Zeilen abgethan, von Strauß auf 30 Seiten, (S. 288—318 a), behandelt, weungleich er zum Voraus mit Baur sich darin einverstanden erklärt (S. 289), „daß die nothwendige geschichtliche Voraussetzung für alles Folgende sei nicht sowohl das Faktische der Auferstehung Jesu, als vielmehr der Glaube an dasselbe; . . . worauf aber jener Glaube beruht, was das Thatsächliche an der Auferstehung Jesu war, das ist“ — so meint auch Strauß — „eine offene Frage, die der Forscher so oder so beantworten mag, ohne daß dadurch der Ursprung des Christenthums schwerer oder leichter begreiflich würde“, — auch vom Standpunkte einer die „Welt beherrschenden sittlichen Macht“? müssen wir fragend hinzufügen; auch vom Standpunkte nur einer „pragmatischen“ Ethik, die für die unleugbaren sittlichen Wirkungen des Christenthums im Ganzen der Menschheitsgeschichte und in dem Leben der einzelnen Seelen doch auch nach den Prinzipien „rein geschichtlicher“ Forschung, wie einer des Namens werthen Philosophie einen „zureichenden Grund“ wird aufsuchen und aufweisen müssen, denselben aber offenbar in „Schwärmerei“ oder „Schwindelei“ nicht finden kann? Wie aber beantwortet nun Strauß die Frage? In einer ganzen Reihe von Paragraphen — das Ungenügende der evangelischen Berichte, die Auferstehung keine natürliche Wiederbelebung, die Christuserscheinung des Apostels Paulus, Rückschlüsse auf den Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Zeit und Ort der apostolischen Christusvisionen —, deren gewundenem Gange wir nicht folgen; wir heben vielmehr die Hauptpunkte kurz heraus. Für's Erste: ein Scheintod war es nicht bei Jesu. Zwar ist natürlich der Panzenstich in seine Seite auch jetzt noch (§ 95. S. 591) für Strauß kein Gegenbeweis. Aber daß bei der Kreuzigung überhaupt Fälle von Scheintod eingetreten sein sollen, findet er nicht bewiesen (S. 297): „denn wenn nach Josephus unter drei Gefrenzigten bei sorgfältiger ärztlicher Behandlung Zwei starben und Einer nur davon kam, so wird dadurch doch gewiß

a) Vgl. das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Vierte Aufl. Band II, § 140, S. 623—641.



nicht wahrscheinlich, daß Einer, der für todt abgenommen, ohne ärztliche Behandlung blieb, wieder zum Leben gekommen sei.“ Ueberdies gesteht Strauß zu, daß durch diese Annahme der Zweck, die Begründung der christlichen Kirche durch den Glauben an die wundervolle Wiederbelebung des Messias Jesus zu erklären, gar nicht erreicht sei. „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgefrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem spätern Auftreten zu Grunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können. (Vgl. auch S. 286.) Wie aber erklärt denn nun Strauß, ohne einen äußern wunderbaren Vorgang, den Glauben an die Auferstehung Jesu? An sich schon wird von ihm, ganz in der Art des vulgärsten Rationalismus, S. 308 glaublich befunden, „die Aufregung der Jünger nach dem plötzlichen Tode Jesu, ihre mit der Erneuerung seines Bildes unablässig beschäftigte Einbildungskraft, habe ihnen leicht in dem nächsten besten Unbekannten, der ihnen (wie auf dem Wege nach Emmaus) aufstieß und einen besondern Eindruck auf sie machte, eine Erscheinung ihres entrißenen Meisters gezeigt“, wie man ja seiner Zeit auch den Herzog Ulrich, der in der Verbannung lebte, überall in Württemberg lebhaftig zu sehen meinte.

Doch ist Strauß so billig, anzuerkennen, „die ersten Erscheinungen, die Einzelne von Jesu zu haben glaubten, seien schwerlich von dieser Art gewesen; ursprünglich entstehen konnte der Glaube, da es sich nicht um einen Vertriebenen handelte, sondern um einen Verstorbenen, auf diesem Wege nicht.“ Wie aber denn? Wir erhalten den geheimnißvollen Bescheid, der fast bis auf's Wort an Renan erinnert: „des Markus Ausdruck (16, 9), er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Teufel ausgetrieben hatte — gibt viel zu denken . . . denn bei einer Frau von solcher Körper- und Gemüthsbeschaffenheit war von



der innern Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt“. So wird man denn auch „in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem engeren Kreise seiner Anhänger eine Gesamtstimmung, eine Steigerung des Gemüths- und Nervenlebens voraussetzen dürfen, welche die besondere Disposition des Einzelnen ersetzte“ — und so ist denn Strauß glücklich mit Renan a) bei der „Vision oder Halluzination“ angekommen (S. 310). Dahin hat ja schon längst nach Andeutungen der Tübinger Schule das *ὄρασις* des Paulus (1 Kor. 15, 8) gewiesen, von dessen Christusvision § 48 besonders handelt. Um nur das subjektive Wunder, wie es noch Baur genannt, wegzuschaffen, wird Paulus zu einem geschichtlichen Räthsel gemacht. Das eine Mal heißt es, gegen den klaren Inhalt von 1 Kor. 15, 15, auf S. 290: „ob er auch nur für sich darnach geforscht habe“ — ob nämlich die vermeintliche Wahrnehmung, wie es eben zuvor heißt, „nicht auf Täuschung beruhe“ — „läßt sich bezweifeln“; ja Strauß findet es vielmehr hinlänglich bewiesen, „wie wenig er überhaupt auf historische Untersuchung eines objektiven Thatbestandes angelegt war“. Das andere Mal aber wird (S. 302) bezeugt: „es fehlte ihm das Bewußtsein nicht, wie schwierig es sei, bei dergleichen Erscheinungen den eigentlichen Thatbestand festzustellen“. Der geistig kerngesunde, körperlich zu der Reihe schwerster Strapazen 2 Kor. 11, 24 ff. tüchtige Apostel muß es sich dann wieder einmal gefallen lassen, nach dem alten Fündlein über den Pfahl in's Fleisch zu „krampfhaften, vielleicht epileptischen Zufällen“, zu „nervöser Anlage“ — wovon ja auch das Zungenreden, worin er nach seinem eigenen Bekenntnisse 1 Kor. 14, 18 Meister war, ein Zeugniß sei — verurtheilt zu werden. Vision, Halluzination, Epilepsie, Nervenzufälle (hysterischer Weiber) sind also die der ganzen Menschheits- und Kirchengeschichte die Wage haltenden Erklärungsgründe für die unbestrittene Thatsache, auf welcher die Gründung der christlichen Kirche ruht, für den Glauben der Jünger an die Auferstehung Christi. Behält da nicht Nothe b) Recht, wenn er sagt: „Ihr mögt selbst zusehen, wie ihr

a) Vgl. meine Dogmengeschichte, zweite Auflage, S. 84—86 Anmerkung.

b) Zur Dogmatik. 1863. S. 111.

ohne die Wunder mit der Geschichte fertig werdet, wie ihr ohne sie eine pragmatische Erklärung der als thatsächlich feststehenden Geschichtserfolge zu Stande bringt, für die wir Andern in den Wundern einen Schlüssel besitzen. Ich für meine Person nehme ja die Wunder nicht etwa aus dogmatischer Cupidität an, sondern im historischen Interesse, deshalb, weil ich bei gewissen unzweifelhaften Geschichtsthatfachen ihrer als historischer Erklärungsgründe nicht entbehren kann, nicht weil sie mir die Geschichte durchlöchern, sondern gerade um über die klaffenden Risse in ihr hinüberzukommen? Aber der klaffende Riß soll nun eben einmal von der „rein geschichtlichen“ Forschung nicht zugegeben werden. Objektives findet ja Strauß, den kritischen Zerreibungsprozeß der mythischen Evangelienberichte <sup>a)</sup> vorausgesetzt, nirgends bezeugt. Zwar ist für ihn (S. 74) so ziemlich gewiß, daß die Offenbarung den Apostel Johannes, den Donnerohn, den (S. 626) einzig unmittelbaren Schüler Jesu, von dem im Neuen Testament etwas steht, zum Verfasser habe, und dieser spricht von der Auferstehung Christi, wie Strauß selbst anführt, 1, 5. 18 und 2, 8; er gebraucht namentlich in der letzten Stelle den klaren Ausdruck: *ὁς ἐγέρετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν*, welcher mit dem Moriste die einmal geschehene, einzelne Begebenheit heraushebt. Aber nach Strauß führen auch diese seine Äußerungen uns „über den allgemeinen Glauben, daß Jesus getödtet gewesen sei und nun unsterblich wieder lebe, nicht hinaus“ (S. 289). So sind denn alle Augenzeugen aus dem Wege geschafft, da auch sämtliche von Paulus 1 Kor. 15 Angeführten mit dem *ὡς* sich müssen als Visionäre abfertigen lassen. — Aber Eine Schwierigkeit ist noch im Wege. Auch wenn Vision und jüdische Messiasvorstellungen (S. 305) zur Schwärmerei und zum (das rechte Wort herausgesagt) Aberglauben der ersten Christenfreise zusammenhelfen, so scheint doch S. 311 „der psychologische Umschwung, aus welchem wir die Christusvisionen der Apostel hervorgehen lassen, zu seiner Entwicklung längere Zeit zu bedürfen,

a) Deren Variationen jedoch, sollte man meinen, das geschichtliche Grundthema ebenso wenig vernichten, als die notorische Diskrepanz der Augenzeugen z. B. über die Leipziger Schlacht die geschichtliche Thatsache der Völkerschlacht selbst je untergraben wird.

... unsere Ansicht von der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu scheint an der Unmöglichkeit zu scheitern, die Entstehung desselben schon am dritten Tage denkbar zu machen. Ja das Bedenken steigert sich (S. 312), wenn „in derselben Stadt, vor deren Thoren in einem wohlbekannten und leicht zu findenden Grabmale der Leichnam Jesu lag, noch keine 48 Stunden nach seiner Beisetzung die Jünger mit der Behauptung auftraten, er sei auferstanden, sei lebendig aus dem Grabe hervorgegangen. ... Wie konnten die Jünger zu solchem Vorgeben kommen, wenn die Juden doch nur in der nahen Gruft nachsehen durften, um sich von seiner Grundlosigkeit zu überzeugen?“ Doch auch hier weiß die Kritik Rath zu schaffen und verstattet nun einmal auch ihrer Phantasie eine Probe der ihr eigenthümlichen Flugkraft. „War“, sagt sie S. 312 — da ja die Bestattung im Felsengrabe des Joseph keineswegs geschichtlich feststeht —, „war Jesus vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verscharrt worden, so hatten gleich von Anfang an seine Jünger nicht die leichte, lockende Gelegenheit, nach seinem Leichnam zu sehen, und wenn sie dann erst nach einiger Zeit mit der Verkündigung seiner Auferstehung hervortraten, so mußte es auch ihren Gegnern schon schwer werden, seinen Leichnam noch kennbar und beweiskräftig zu produziren.“ So ist denn auch die Kürze der Zeit kein Hinderniß für die Entwicklung des Visionsaberglaubens, und „wir wären mit unserer Vorstellung von der Auferstehung Jesu noch lange nicht geschlagen, wenn es auch feststünde, daß in der That schon am dritten Tage nach seinem Tode die Ueberzeugung von derselben unter den Jüngern hervorgetreten wäre“ (S. 313). Indessen findet Strauß aber auch dies nach den neutestamentlichen Berichten wieder höchst zweifelhaft. Paulus sagt freilich 1 Kor. 15 in Einem Zuge B. 4. 5: *ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὠφθῆ Κηφᾶ* u.; aber „daß der Auferstandene an demselben dritten Tag dem Kephas oder sonst wem erschienen sei, sagt Paulus nicht“ (S. 310); der dritte Tag war nach 1 Mos. 2, 2 u. Hosea 6, 2 vielmehr „sprüchwörtliche Redensart für eine kurze Zeit. . in dieser Art konnte die Festsetzung des dritten Tages für die Auferstehung Jesu noch bei Lebzeiten

der Apostel aufkommen und von diesen selbst angenommen werden, wenn sie auch keinen historischen Grund hatte." Wir sehen, daß *ἐν τρίτῃ ἡμέρᾳ* ist, wie das auch die Verhandlungen von Strauß in Hilgenfeld's Zeitschrift zeigen, gegenwärtig das letzte Bollwerk, das bis jetzt der Kritik als ein undurchlöcherter Fels gegenübersteht. Denn der obige Versuch, durch die unehrliche Verscharrung Jesu, trotz des dritten Tages, mit dem Auferstehungsglauben zu Stande zu kommen, ist so absonderlich, daß Strauß zusehen mag, wie die Wissenschaft auch das roheste christliche Bewußtsein damit versöhne, zumal nicht bekannt ist, daß die heftigsten Feinde des Christenthums von Anfang an den Apologeten einen derartigen Einwand entgegenzuwerfen wagten. Fällt aber dieser Versuch, so bleibt, gegen die einmüthige Betonung des dritten Tages im Neuen Testamente, gegen ihre ausdrückliche, durchgängige Beziehung auf die *γραφαὶ* und die darauf gestützte Weissagung Christi (vgl. 1 Kor. 15, 4 u.; Matth. 16, 21; Luk. 27, 63. 64; Luk. 24, 7. 21) eben nur wieder die alte, durch den jetzigen Fund der „sprüchwörtlichen“ Redensart nur spärlich aufgeputzte „Allmählichkeitshypothese“, welche schon vor Jahren die bekannte Persiflage erfahren hat: „am Anfange war es nicht wahr, dann wurde es immer wahrer und endlich wurde es die höchste Wahrheit“ (eine Wahrheit wenigstens, auf welcher trotz aller Anläufe seit 1800 Jahren der unumstößliche Grund der christlichen Kirche geruht hat). Dies ist Strauß' letztes Resultat S. 318: „so hatte sich der Glaube an Jesus als den Messias, der durch seinen gewaltsamen Tod einen scheinbar tödtlichen Stoß erlitten hatte, von Innen heraus, auf dem Wege des Gemüths und der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens wiederhergestellt; es war nun Allem die lebendige Fortwirkung gesichert, was von neuem und tieferem religiösen Leben in Jesu gewesen und von ihm durch Lehre und Vorbild den Seinigen mitgetheilt worden war. Aber die phantastische Form dieser Wiederherstellung blieb von jetzt an auch für die Art maßgebend, wie sein Bild angeschaut, seine Reden, Thaten und Schicksale aufbehalten wurden; sein ganzes Leben hüllte sich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menschliche hinaus hob; aber auch



der natürlichen und geschichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete“. Dieses Gesamtergebnis leitet denn bei Strauß zu dem zweiten Buche, der mythischen Geschichte, über, „dessen Aufgabe es ist, eben die Umgestaltung in ihren einzelnen Zügen und Wendungen zu verfolgen, welche die Lebensgeschichte Jesu unter dem Einflusse der phantastischen Stimmung der ältesten Gemeinden, die in manchen Stücken zugleich ein Rückfall in jüdische Zeitvorstellungen war, erfahren hat“, — eine Aufgabe, die nicht auf 300 Seiten, sondern, wenn das Prinzip der geschichtlichen Forschung als Axiom feststeht, in dem kurzen Satze zu lösen und als das nackte Evangelium des Unglaubens vor das deutsche Volk zu stellen war: das Christenthum ist in seinem Anfange das Produkt des schändlichsten Aberglaubens und in seinem Bestande eine ungeheuerere Lüge — trotzdem, daß die „sittliche Macht die Welt beherrscht“. So steht's in der That, wenn wir nun als den Gipfelpunkt der ganzen Frage uns noch vor Augen stellen die

#### IV. Person Christi.

„Person Jesu“ hätten wir freilich auf Strauß'schem Standpunkte sagen sollen, der sich jetzt kurz als ein „Christenthum ohne Christus“ a) bezeichnen läßt. Denn (S. 621) „nachdem wir die Masse von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art, die sich an dem Baume hinaufgerankt, entfernt haben, sehen wir, daß, was wir bisher für Aeste, Belaubung, Farbe und Gestalt des Baumes selber hielten, größtentheils vielmehr jenen Schlinggewächsen angehörte; und statt daß uns nun nach Begräumung derselben der Baum in seinem wahren Bestande und Aussehen wiedergegeben wäre, finden

---

a) Strauß, Ulrich von Hutten, III, Vorrede S. LII: „Doch, ob wir uns dann noch Christen heißen dürfen? Ich weiß es nicht; aber kommt es denn auf den Namen an?“ Wie sieht diese Stelle ab gegen den Schluß der „Friedlichen Blätter“ S. 131: „Religion haben wollen ohne Christum, wäre nicht minder widersinnig, als der Poesie sich erfreuen wollen ohne Bezugnahme auf Homer, Shakespeare etc. Und dieser Christus, sofern er unzertrennlich ist von der höchsten Gestaltung der Religion, ist ein historischer, kein mythischer, ein Individuum, kein Symbol.“



wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgezogen, Zweige und Äste verkümmert haben, seine ursprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden ist. Jeder mythische Zug, der zu dem Bilde Jesu hinzukam, hat nicht nur einen geschichtlichen verdeckt, so daß mit der Begräbung des ersteren der letztere wieder zum Vorschein käme, sondern gar viele sind auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen.“ So lebt denn die Präexistenz Christi fast allein im Kopfe des Johannes; die ganze Idee hat (S. 360) ihren letzten Grund in Philo, der die beiden Schöpfungsurkunden der Genesis so zusammenbrachte, daß im ersten Kapitel der himmlische, übersinnliche, im zweiten erst der sinnliche, irdische Mensch geschaffen worden sei. Diese Unterscheidung sollen wir denn auch bei Paulus finden, und zwar auf den Messias angewandt, so daß in 1 Kor. 15, 45 und 2 Kor. 4, 4, freilich durch eigenthümliche Umstellung, Jesus der zweite Adam heißt, obwohl dieser ja eigentlich zuerst geschaffen war. Weiter darf man (S. 195) „von der für jede geschichtliche Betrachtung tödtlichen Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu nicht ausgehen . . . der einzige lebendige Sinn dieses Dogma, mit dem in seiner starren kirchlichen Fassung als einem rein negativen Begriff schlechterdings Nichts anzufangen ist, ist vielmehr, daß die innere Entwicklung Jesu im Ganzen stetig“ (ohne ein düsteres Ringen oder manche Verirrungen, die ja im späteren Leben hätten Spuren hinterlassen müssen), „wenn auch nicht ohne gewaltige Anstrengung, doch ohne gewaltsame Krisen vor sich gegangen“ (S. 208. 209) — der stoische Weise mit seiner Ataraxie! Hierin glich ihm weder Paulus, noch Augustin, noch Luther, in deren „erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen die Narben blieben für alle Zeit, so daß etwas Hartes, Herbes, Düsteres ihnen lebenslänglich anhaftet.“ Die johanneische Anschauung seiner Person (die aber eben in Christo dieses Bild vollkommener ruhiger Siegesklarheit aufrollt; Joh. 14, 30. vgl. 1 Joh. 5, 4) ist gänzlich aufzugeben. Denn wenn „unter uns Einer von einer solchen Erinnerung (der Präexistenz), die er habe, reden würde, Den würden

wir ohne Weiteres, falls er es selbst glaubte, für einen Narren oder, wenn nicht, für einen Betrüger halten . . ob nicht auch ein menschengewordener Gott klüger und verständiger finden würde, seine Gottheit mehr indirekt aus der Verklärung seiner Menschheit hervorleuchten zu lassen, darüber läßt sich freilich nichts Bestimmtes sagen, da die Voraussetzung lediglich dem Gebiete der Phantasie angehört. Ein Mensch aber, er mag gewesen sein, wer er will, kann die Reden über sich selbst, wie sie Jesu im vierten Evangelium, auch abgesehen von jenen in ein vorzeitliches Jenseits hinübertragenden Spitzen in den Mund gelegt sind, bei gesundem Kopfe und Herzen nicht geführt haben“ (S. 201). Dem entsprechend ist uns Jesus in den bescheidenen Stellen Mark. 10, 18; Luk. 18, 19 ebenso ehrwürdig, als er uns in den johanneischen 14, 9; 10, 30 anstößig oder mindestens unverständlich ist. . . „Das Wort Joh. 14, 9 hat nie ein Mensch von wahrer Religiosität sprechen, wohl aber ein begeisterter Verehrer aus späterer Zeit Denjenigen, den er sich gewöhnt hatte, als menschengewordenen Untergott zu betrachten, sprechen lassen können“ (S. 202). Bis jetzt war man zwar der Ansicht, daß die Tübinger Schule das johanneische Christusbild tendenzmäßig über Gebühr hinausschraube (wogegen auch die mit dem Namen „Bemäntelungstheologie“ S. 200 beehrte Weizsäcker'sche Auffassung in gewisser Weise im Rechte war) und daß auch in den Synoptikern sich Anklänge, gleichsam die stamina, der johanneischen Auffassung finden. Strauß selbst kann auch nicht umhin, S. 198 zuzugestehen: „daß die drei ersten Evangelien diese Geschichte (das Bekenntniß des Petrus, Matth. 16, 13 ff.) übereinstimmend hinter die Speisung und vor die Verklärung stellen, die zwei ersten überdies die Gegend, wo sie vorgefallen, so genau als die von Cäsarea-Philippi bezeichnen, daß sie ferner bei allen die erste Leidensverkündigung nach sich zieht und bald nachher der Ausbruch Jesu aus Galiläa nach Jerusalem erfolgt, ist nach Baur's feiner Beobachtung die unverkennbare Spur einer richtigen historischen Erinnerung“. Aber dies wird dann sogleich dazu benützt, die Folgerung zu ziehen, bis dahin könne sich also Jesus nicht für mehr als einen Propheten gehalten, nicht für mehr ausgegeben haben, „denn, wenn er ihnen längst gesagt hätte, er sei der Messias,

hätte er sie nicht jetzt erst fragen können, wer sie glauben, daß er sei“. An diesem Orte nun kann uns die Frage nach der Zeit, in welcher Jesus sich als Messias ausgesprochen habe, zunächst vollkommen gleichgültig sein, wir wollen uns nur dadurch das von Strauß nicht zurückgehaltene Zugeständniß nicht verderben lassen, daß er es also doch irgend einmal gethan hat und daß der Grund seiner Messianität nicht lediglich in der phantastischen Auffassung der Gemeinden ruhte. Ebenso verhält es sich mit der nächsten Stelle Matth. 7, 21, die ein offenbar messianisches Bewußtsein verräth und dazu noch der Bergpredigt angehört, dem „Echtesten des Echten“ (S. 204), den Worten, die auf das Weltgericht hinweisen. Strauß fertigt sie ab: „diese Reden . . wenn etwas Historisches in denselben ist“ (und warum soll das nicht sein? das wäre klar aufzuhellen), „müssen auf jeden Fall zu frühe gestellt sein“<sup>a)</sup> (S. 198). Nun ist zwar allerdings die Frage, wann Jesus zuerst das messianische Bewußtsein ausgesprochen, ob, wie die Bergpredigt anzeigt, sogleich mit dem Anfange seines öffentlichen Lehramtes, oder erst später, für die Biographie Jesu sehr wichtig; für die Auffassung seiner Person aber genügt auch hier schon vollkommen, daß er es jedenfalls irgendeinmal gethan hat. Wir kommen nun noch weiter an zwei bedeutsame Stellen, Matth. 11, 27 ff. (vgl. 28, 18) und Matth. 22, 41 ff. (vgl. Ps. 110), in deren Behandlung die Willkür der Kritik, die, nur in entgegengesetztem Sinne, so subjektiv ist, wie die alte Harmonistik, ganz besonders sprechend sich zeigt. In der ersten Stelle strauchelt wirklich selbst Strauß, der den ersten Theil: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn“, aus „der breiten Grundlage der allgemein-menschlichen Gotteskindschaft heraus zu erklären“ kein Bedenken trüge, doch im zweiten Theile: „war denn der Sohn“, muß er fragen (S. 204) „Jesus, ein so geheimnißvolles Wesen, das nur

a) Vgl. dagegen Streitschriften III, S. 153: „Vermöge der Genialität seiner natürlichen Begabung muß er wohl, wie ich in der zweiten Auflage des Lebens Jesu zugestanden habe, ungleich früher zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangt sein, als man nach gewissen Spuren der evangelischen, namentlich synoptischen Berichte vermuthen könnte.“

von Gott erkannt werden konnte? Wenn er ein Mensch war, nicht, sondern nur, wenn er ein irgendwie übermenschliches Wesen war“. Aber eben deswegen steht dem Kritiker sofort — durch Instinkt oder Inspiration? — fest a), daß dieser Ausspruch, „der im ersten und dritten Evangelium ganz vereinzelt steht, auf eine ähnliche Grundanschauung wie die des vierten Evangeliums weist, mithin als — ein Ansatz erscheint, die Vorstellung von Jesu noch um eine Stufe weiter, als in jenen Evangelien ohnehin schon geschieht, über das Natürlich-Menschliche hinaus zu erhöhen“, d. h. denn doch wohl, daß die Stelle vom spätern johanneisirenden Standpunkte mitten in den Matthäus hinein interpolirt ist — und warum? weil sie die Kritik in der Anschauung des Matthäus-Evangeliums, des sonst glaubwürdigsten Evangeliums, das freilich daneben ja auch von Prodigienlust getrieben ist (S. 589), nicht brauchen kann. Das ist die Methode der rein geschichtlichen Forschung! Steht aber so Matth. 11 und, wohlgemerkt, auch Matth. 28 „ganz vereinzelt da“ bei den Synoptikern, so kann hinwiederum auch Matth. 22 nicht beweisen. Denn (S. 190) „jedemfalls haben die Voraussetzung einer höheren Natur im Messias die drei ersten Evangelien Jesu nie in den Mund gelegt, und so sind wir auch nicht berechtigt, sie in der vorliegenden Erzählung zu suchen“. Vielmehr ist die Stelle derart (S. 223), daß wir „jenen Ausspruch Jesu vom Messias als Davidssohn und Davidsheerrn — wenn er wirklich von Jesu herrührt“ (und warum denn nicht?) — „als Ablehnung dieses“ (des national-jüdischen Elements in der Messiasvorstellung seiner Landsleute) „betrachten“, wo nicht gar (S. 193) dieselbe als „eine fast ironische Aeußerung über die Vorstellung vom Messias als Davidssohn“ hinnehmen müssen. Aber endlich, die Synoptiker haben doch eine Reihe Stellen (wie oben schon angeführt, selbst die Bergpredigt nicht ausgenommen) die von der Wiederkunft Christi zum Gerichte handeln! Hier kann nun freilich die Kritik wieder, wie bei der Auferstehung, nicht in Abrede ziehen (S. 236): „hier stehen wir einem entscheidenden Punkte

---

a) In den „Zwei friedlichen Blättern“ hatte sich Strauß diese Worte noch ohne Bedenken im Munde Christi denken können. S. 117.



gegenüber“. Aber die menschliche Auffassung Jesu ergibt ja, sonst wäre das ganze Leben Jesu für das deutsche Volk ganz umsonst geschrieben: „für uns“ (denn nicht bloß für den Vogel, sondern auch für den Doktor Strauß ist nicht da, was sie nicht sehen wollen) für uns ist Jesus entweder gar nicht, oder nur als Mensch vorhanden. Einem Menschen kann dergleichen, wie er hier vorhergesagt hat, nicht zukommen. Hat er es gleichwohl von sich vorhergesagt und selbst erwartet, so ist er für uns ein Schwärmer, wie er, wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von sich ausgesagt hätte, ein Prahler und Betrüger wäre. Es ist nur um eine Kleinigkeit anders als mit den angeblichen Aussagen über seine Präexistenz“ (und doch waren gerade sie eine so erschwerende Auflage gegen das vierte Evangelium!). Was nun anfangen mit den einschlägigen Reden Jesu? Steht es doch mit denselben noch mißlicher als mit den Präexistenzreden! „Sie finden wir in allen vier Evangelien, ja wir finden sie in den drei ersten, die wir als Träger mancher echt historischen Ueberlieferung anerkennen, ausführlicher und bestimmter, als im vierten. Was ist also zu thun? „Werden wir hier vielleicht mit einer Umdeutung dieser Reden in's Uneigentliche ausreichen? Oder werden wir wahrscheinlich machen können, daß Jesus sie gar nicht gesprochen hat? Oder werden wir sie endlich im vollen Wortsinne auf ihm ruhen lassen und also zugestehen müssen, daß er ein Schwärmer und zwar nicht geringen Grades gewesen? Dabei dürfen wir keineswegs dieses letztere als etwas von vornherein Undenkbares ausschließen. Es möchte uns bei unsern christlichen Gewohnheiten noch so sauer ankommen: wenn es sich als historisches Ergebniß herausstellt, so hätten unsere Gewohnheiten zu weichen. Auch darf man nicht sagen, ein Schwärmer hätte die geschichtlichen Wirkungen, die von Jesu ausgegangen sind, nicht hervorbringen, die hohen und gesunden Einsichten, die bisher auseinandergesetzt worden sind, nicht haben können. Von einem Betrüger mag dies gelten, den wir daher überall aus dem Spiele lassen. Aber hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen, ist keine ungewöhnliche Erscheinung, und von den großen Männern der Geschichte ließe sich sogar behaupten, daß Keiner von ihnen ganz ohne



Schwärmerei gewesen.“ Freilich nun (S. 241), „daß Jesus von dem vorbereitenden Diesseits ein vollendendes Jenseits, von diesem Leben, als der Zeit des Verdienens, ein künftiges, als die der Vergeltung, unterschieden und den Eintritt dieser Vollendung an eine wunderbare, von Gott herbeizuführende Weltveränderung geknüpft habe, liegt nicht nur in sämtlichen Evangelien, **wenn diesen noch irgendeine historische Geltung bleiben soll**, auf's Bestimmteste vor, sondern müßte von uns auch ohnehin aus der bloßen geschichtlichen Analogie“ (der Messias Hoffnungen und des Platonismus) „heraus vorausgesetzt werden . . . Was uns Anstoß gibt, ist in allen diesen Reden nur der Eine Punkt, daß Jesus jene wunderbare Veränderung, den Eintritt dieses idealen Vergeltungszustandes an seine eigene Person geknüpft . . . wer dergleichen von sich und für sich erwartet, der will uns nicht allein als Schwärmer erscheinen, sondern wir sehen auch eine unerlaubte Selbstüberhebung darin, wenn ein Mensch (und von einem solchen reden wir hier durchaus) sich einfallen läßt, sich so von allen übrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftiger Richter entgegenstellt, wobei Jesus insbesondere ganz vergessen haben müßte, wie er einst das Prädikat gut als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte.“ Was heißt nun aber das? Der Anstoß ist einmal da, daß Jesus nicht bloß der Schwärmerei, sondern auch ungebührlichen Hochmuthes sich schuldig machte, wenn er als bloßer Mensch die Reden von der Wiederkunft, wie er aber auch nach Strauß unleugbar gethan, gehalten hat. Er konnte dies ohne Selbstüberhebung nur, wie Strauß nun weiter ausführt, wenn er nach Dan. 7 überzeugt war, der Messias zu sein. Hier nun läßt uns Strauß stehen. Sitzt aber hier nicht die Achillesferse der rein geschichtlichen Betrachtung? Jesus war überzeugt, Messias zu sein — das ist ihr äußerstes Zugeständniß. Nun also! Entweder er hatte diese Ueberzeugung und war es doch nicht: dann war er, der nach S. 626 zum Musterbilde der Menschheit „die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe“ beigetragen hat, ein hochmüthiger und sich selbst überhebender Schwärmer. Oder aber — er hatte diese Ueberzeugung mit Recht und war — kein bloßer Mensch! Non datur tertium.

Dies also die Resultate der neuesten historischen Kritik. Noch aber ist zum Schlusse auch die Form des jetzt für das deutsche Volk geschriebenen Strauß'schen Werkes in's Auge zu fassen. In der Vorrede des ersten Lebens Jesu (S. V) hatte Strauß gerühmt: „man wird nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen oder Frivolität finden können a)“. Gilt dieser sein Ruhm auch für das neue Werk? Gilt er im Angesichte von Stellen, wie S. 144. 409. 419. 455. 513. 610? Ist Strauß von Frivolität freizusprechen bei der Ueberschrift des § 78, am Schlusse des § 74, und besonders in den beiden folgenden Stellen? „Abermals mit richtiger Ahnung der Herkunft der evangelischen Erzählung hat die kirchliche Legende aus der mosaischen auch den Esel herbeigezogen“ (S. 380). Und über den johanneischen Christus im Gebete bei der Auferweckung des Lazarus ist S. 476 zu lesen: „Als wirkliches Wesen, als Mensch genommen, erscheint der Christus des vierten Evangeliums in diesem Beten aus Anbequemung als ein Schauspieler, und in seinem Geständnisse, daß sein Beten nur Anbequemung sei, noch dazu als ein ungeschickter.“ Sollten solche Stellen dazu helfen, das ganze Buch dem deutschen Volke pikant und mundgerecht zu machen? oder sollte ihnen gar noch das Loos vorbehalten sein, dem Buche den Reiz des Verbotenen hinzuzufügen, da es auf Grund solcher Absätze von jedem Strafgesetzbuche b) unter Verhöhnung der Religion subsumirt werden könnte? Solchem Polizeigelüste wäre, wie Benschlag aus Anlaß von Renan gethan hat c), auch hier ernstlichst entgegenzuhalten: „Das Christenthum hat drei Jahrhunderte hindurch alle Gerichtshöfe und Polizeibehörden wider sich gehabt und dennoch die antike Welt erobert, und wenn seine Herrschaft in der modernen Welt in mancher Hinsicht gefährdet erscheint, so ist daran nicht am wenigsten

a) Vgl. Streitschriften III, S. 135 ff.; Studien u. Kritiken, 1836, III, S. 778 ff.

b) Vgl. z. B. Württembergisches Strafgesetz von 1839, Art. 192, — ein Artikel, dessen sich Strauß selbst S. 288 bewußt zu sein scheint. Vgl. seine Vorrede zu Hutten, III, S. LIII. LIV.

c) Ueber das Leben Jesu von Renan. Vortrag, in Halle gehalten 13 Jan. 1864. Berlin, Rauch. S. 4.

eben das mit schuld, daß man es in den Schein gebracht hat, des weltlichen Armes zu seiner Aufrechthaltung zu bedürfen. Es wäre darüber viel zu sagen, was hier nicht am Orte wäre; aber das kann ich nicht unterlassen, unsern Glauben und unsere Theologie meinestheils dagegen zu verwahren, als ob sie an dem Schwerte des Geistes, das ihnen verliehen ist, zu ihrer Vertheidigung nicht genug hätten und dergleichen Schutzmaßregeln irgend billigten oder begehrten.“ Geistliches muß ja geistlich gerichtet sein (1 Kor. 2, 14).

Solches haben wir aber an Strauß nicht blos zu üben, sondern, ich denke, unsere Theologie hat darin auch etwas von ihm zu lernen. Was ihn zu diesem — wir müssen ja wohl sagen — fanatisirten Gegner der evangelischen Geschichte herangezogen hat, waren die Willkürlichkeiten der Harmonistik, die Mücken sehen und Kameele verschlucken konnte, die von ihrem mechanischen Inspirationsbegriffe aus den Buchstaben pflegte, des Geistes vergaß. Soll's wieder besser werden in der Theologie, soll das Christenthum, in seiner unsprünglichen Gestalt, wieder eine Macht im Volke werden, so handelt es sich mehr und mehr um eine lebens- und geistvollere Gestaltung der Anschauung von Schrift, Inspiration und Canon a); es handelt sich darum, aus der Auffassung wie des fleisch- so auch des schriftgewordenen Wortes allen Doketismus zu entfernen, dieselben dem Menschengeniste, als seinem innersten Wesen verwandt, nahe zu bringen und sich bezeugen zu lassen, — eine Aufgabe, wozu unsere Zeit, z. B. in Rothe u. A., beachtenswerthe Ansätze schon aufzeigt. Das ist's, glaube ich, was für uns von Strauß, wie seiner Zeit von Vossing, zu lernen ist. Dafür haben wir aber auch an Strauß eine Bitte: er möge auch je und je sich in die Zeit zurückversetzen, in der er selbst im Jahre seines Abgangs von der Universität als »Cand. Theol. und Mitglied des Predigerinstituts“ seine „Predigt zur Jubelfeier der Augsburger Konfession b) in der Schloßkirche zu Tübingen“

a) Vgl. meine Dogmengeschichte, 2te Auflage, S. 113. 114, 124 ff.

b) Vgl. Feier des dritten Säcularfestes der Uebergabe der Augsбургischen Konfession auf der Universität Tübingen,

gen“ am 24. Juni 1830, als „dem Pfingsttage der evangelischen Kirche“, über den ohne Zweifel selbst gewählten Text Luk. 21, 33 hielt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte ver-

---

herausgegeben von den Mitgliedern der evangelisch-theologischen Fakultät (Tübingen, Gues, 1830), S. 78—86, namentlich S. 80: „ . . . so wird es uns, welche der Herr zum Dienste seines Wortes erziehen will, noch weiter obliegen, heute den Vorsatz in uns zu befestigen, nicht blos eifrige Hörer und Thäter, sondern auch treue Lehrer des Evangeliums zu werden“. S. 81 ist das Thema: Die Unvergänglichkeit der Worte unseres Herrn: 1) was jene Worte seien; 2) die Gründe, welche uns von ihrer Unvergänglichkeit überzeugen können. Im ersten Theile heißt es sodann: „Was war die echte Lehre Jesu, was der Fels, auf welchen Luther und die Seinigen sich so sicher stützten, und an welchem sie unerbittlich zugleich alles Menschenwerk zerschmetterten? — Die heilige Schrift war es! in ihr finden wir die Worte des Herrn und Derer, die aus seinem Geiste geredet haben, und dies sind die Worte, welche nicht vergehen. Keine Lehre anzunehmen, welche nicht aus der heiligen Schrift begründet werden könnte . . das war der Grundsatz der Stifter unserer evangelischen Kirche, auf diesen Grundsatz ist sie gebaut; durch diesen hat sie sich bisher erhalten, und von ihm dürfen wir nicht lassen, wenn wir nicht wieder in das alte vergängliche Wesen zurücksinken sollen. — Das aber ist besonders in unseren Tagen wohl zu beherzigen, da von so manchen Seiten die Weisheit dieser Welt ihre Flitter als Gold, ihr Glas als Edelsteine in den Bau des christlichen Glaubens einschieben möchte; es ist von uns zu bedenken, meine Alters- und Berufsgenossen, daß wir nicht unsere Hände entweihen durch Theilnahme an so sträflichem Geschäfte, denn der Apostel sagt 1 Kor. 3, 15: es ist von der ganzen Gemeinde zu bedenken, daß sie nicht statt des reinen göttlichen Trankes nach gefälschtem greife, welcher betäubt, statt Kraft zu geben. Wie wir aber vor Allem jene Frechheit und Leichtfertigkeit in Einnischung von menschlichem Wize unter die göttliche Wahrheit zu fliehen haben; so wollen wir doch auf der andern Seite nicht in jene Aengstlichkeit verfallen, welche in unsern Tagen Manche ergriffen hat, die jede Lehre fürchten und verwerfen, welche ihnen nicht mit ebenso vielen Worten in den heiligen Büchern aufgezeigt werden kann.“ S. 81. 82. — Der zweite Theil knüpft an den Text an, S. 84: „Was ist das für eine Rede? Eines Menschen Rede ist es nicht, denn der Mensch verwehlt, wie die Blumen des Feldes, und seine Worte vergehen, wie der Duft der Blumen. Nur Einen weiß ich, von dem gesagt ist Ps. 102, 25—28. Mit Diesem Eins zu sein, Dessen Worte zu reden, nicht menschliche, mußte Der sich bewußt sein, welcher seinen Worten ewige Dauer und Gültigkeit versprechen konnte, und das ist der erste und vornehmste Grund, warum



gehen nicht“; die Zeit, in der er als Prediger — und als sein Ludwigsburger Landsmann darf ich's von Hörensagen bezeugen, als nicht bloß geistvoller, sondern als gemüthlicher, als beliebter Prediger — der Gemeinde, wenn auch nur gastweise, näher stand; er möge sich vergegenwärtigen, was in ihm selbst bis zu seiner Lösung des bekannten Dilemma in der Schlußabhandlung vorgegangen ist; er möge sich seine Studiengenossen vor die Seele stellen, die er dereinst doch zu einem guten Theile als Jünglinge von Kopf und Herz kennen gelernt, und die nun, seit Jahrzehnten im geistlichen Amte stehend, das wirkliche geistliche Bedürfniß unseres deutschen Volkes, von anderer Seite freilich, als er selbst, haben kennen lernen müssen: dann wird's ihm möglich sein, uns Geistliche mit andern Augen anzusehen und uns Alle nicht länger unter das

---

wir glauben, ob Himmel und Erde vergehen, werde die reine Lehre Jesu bleiben, — daß sie ihren Ursprung aus Dem hat, in welchem der ewige Vater uns erschienen ist.“ Als zweiter Grund für die Unvergänglichkeit der Worte Jesu wird geltend gemacht der bisherige Gang ihrer Schicksale. „Mit seinem entseelten Leichnam legten die trostlosen Jünger alle Hoffnung auf seine Worte in das Grab. Aber am dritten Morgen lebte er wieder.“ In der Kirche vor der Reformation war Christus (S. 85) „zum zweiten Mal begraben. Aber wir wissen, die Bande des Todes können Ihn nicht halten: glorreich erstand er wieder und lebte seitdem in seiner neuen Gemeinde . . . Auch jetzt freilich sehen wir noch so Manches, was uns betrüben muß: viel Geringschätzung der göttlichen Lehre, viel Einmischung von menschlicher Weisheit, viel Streiten um Worte, statt von dem Geiste sich durchdringen zu lassen. Aber Viele sind auch zu ängstlich hierüber. Thue nur Jeder das Seine: die Sorge für das Ganze hat sich ein Anderer vorbehalten. Wenn auch von Außen wieder die Mächte dieser Welt das Christenthum bekämpfen wollten, wenn von Innen Streit und falsche Lehre sich erhöhe, ob alle Kräfte der Erde und des Himmels sich feindlich bewegen würden: der Herr schaut auf das Alles und spricht: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht. Amen.“ Im angeführten Bande findet sich auch die Festpredigt von D. Baur über Luk. 15, 1—10 (S. 93 ff.) über das Thema: Die heilige und hohe Bedeutung, mit welcher in dem evangelischen Christen das Bewußtsein sich ausspricht, ein Christ zu sein, weil dieses Bewußtsein 1) auf dem innersten Grunde beruht, aus welchem allein das wahrhaft christliche Leben hervorgehen kann; 2) weil es zum Höchsten sich aufschwingt, wozu das Gemüth des Christen sich freudig erheben kann.



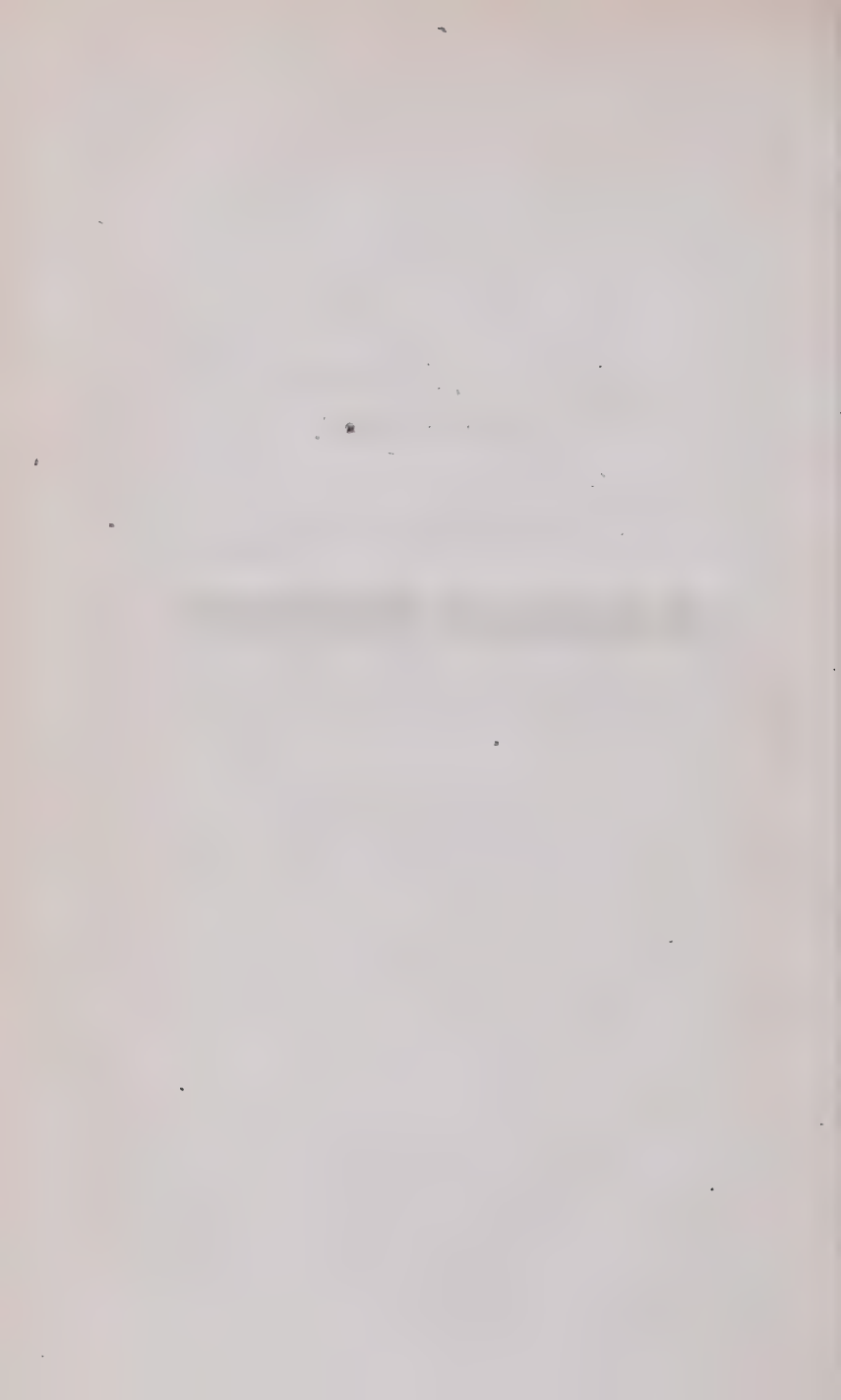
Dilemma schwachköpfiger oder heuchlerischer „Dunkelmänner“ zu stellen. Das fordern wir von ihm als Zoll seiner „Humanitätsreligion“, der Religion „der Dulbung und Milde“. Und was wir für Strauß hoffen? Wir stehen nicht an, es auszusprechen, obgleich wir damit Gefahr laufen, die „pektorale Färbung“ (vgl. S. 38) von ihm selbst, oder von Andern verhöhnt zu sehen. Uns steht es als Menschen nicht zu, dem neuesten Christusverfolger einen Tag von Damaskus zu weissagen, an dem es auch ihm noch von den Augen fiele, wie Schuppen. Aber wir glauben, auf manche Punkte des Systems hingewiesen zu haben, wo auch dem Herzen schwer geworden sein wird, wider den Stachel zu lösen. Der Stoizismus, zu dem es Strauß jetzt gebracht, ist der Standpunkt Dessen, den er selbst uns als den „Romantiker“ auf dem Throne der Cäsaren geschildert hat; er ist die Signatur nicht einer aufgehenden, sondern einer untergehenden Weltanschauung. Resignation ist nicht Siegeszuversicht. Auch in Strauß' Augen leuchten jetzt noch so manche strahlende Züge des ursprünglichen „Christus“ hinein, daß Friedrich Rückert's Wort vielleicht jetzt schon eine tiefere Bedeutung für ihn hat, als die Welt ahnt und am Ende er selbst weiß, — das Wort:

„Was man nicht kann hassen  
 Und noch weniger lassen,  
 O Herz! da ist kein Mittel geblieben,  
 Als es von ganzer Seele zu lieben!“

---

# Gedanken und Bemerkungen.

---



## 1.

# Ueber die Darstellung von Offenbarungen in der christlichen Kunst.

Von

Professor Dr. Piper in Berlin.

Die Frage nach der Darstellung von Offenbarungen, biblischer und kirchlicher, durch die bildende Kunst, führt zurück auf die apologetische Grundfrage vom Wesen der Offenbarung, dem Verhältniß des Unsichtbaren zum Sichtbaren, des Göttlichen zum Menschlichen: denn da die Kunst ganz und gar im Bereich der Sichtbarkeit sich bewegt und mittelst Linie, Fläche und Körper, Farbe, Licht und Schatten wirkt, so ist jene Frage in die beiden Glieder zu zerlegen: wiefern das Göttliche in die Sichtbarkeit eintreten und wiefern das sichtbare Zeichen oder Medium künstlerisch wiedergegeben werden kann. Das Letzte geht allerdings die Kunst an und ist selbst eine Lebensfrage derselben, in gleicher Weise wie es eine Lebensfrage der Philosophie ist, ob sie die Erkenntniß Gottes zu ihrer Aufgabe stellen und zu demselben durchdringen könne, worüber Schelling so scharf gegen das Nichtwissenwollen Jacobi's vorgegangen ist a). Es ist aber nicht minder und selbst vorwaltend eine Angelegenheit der Theologie, da es sich hiebei nicht um künstlerische Technik, sondern um das Wesen der Erscheinung und ihrer Nachbildung handelt, — wie denn die in neuerer Zeit lebhaft verhandelte Frage, ob Gott dargestellt werden könne und dürfe, nach theologischen Gründen zu begrenzen und zu entscheiden

a) Schelling, Denkmäl der Schrift des Herrn Jacobi u. s. w., S. 41 f. 65. Theol. Stud. Jahrg. 1865.

ist. So öffnet sich ein weites Gebiet, und es kann dem Thema nur in systematischem Zusammenhang Genüge geschehen: was versucht werden wird in meiner demnächst erscheinenden Kunst-Symbolik. Denn eine solche hat es mit nichts Anderm zu thun, als mit dem sichtbaren Zeichen einer unsichtbaren Sache, wiefern sie durch die Kunst vorgestellt werden soll. Hier aber mögen einige Andeutungen folgen, welche durch eine künstlerische Anfrage hervorgerufen und in einem Vortrag im wissenschaftlichen Kunstverein zu Berlin am 15. März 1864 zusammengefaßt waren, wovon ein Auszug veröffentlicht worden ist. Daran schließt sich die gegenwärtige Mittheilung an, doch so, daß die Form geändert und der Inhalt erweitert ist.

Es war in einer Sitzung jenes Vereins im Sommer 1859, daß durch den seitdem verewigten Professor Stille die Frage gestellt wurde nach neuen Motiven für die künstlerische Darstellung. Zur Beantwortung habe ich beizutragen gesucht durch einen Vortrag (in der Octobersitzung jenes Jahres) über die Darstellung von Träumen. Der Traum kann einen zwiefachen Ursprung haben, den natürlichen von der nachwirkenden oder vorausschauenden Seelenthätigkeit, oder er ist von Gott gesendet (was eine psychologische Vorbereitung und Zubereitung nicht ausschließt): wovon so viele Traumgesichte mit göttlicher Weisung in der heiligen Schrift zeugen. Wie nun von Alters her die Poesie dieses Stoffs sich bemächtigt hat, z. B. Homer, der den Jupiter sogar einmal einen täuschenden Traum senden läßt, und Aeschylus, bei dem der furchtbare Traum der Klytämnestra gewissermaßen ein ganzes Stück, die Choephoren, beherrscht; so hat auch die bildende Kunst ihn mannichfach verwendet, wie den Traum des Papstes Innocenz III. im Jahre 1210, der die lateranische Basilica sah, wie sie dem Einsturz drohte, aber von einem armen, geringgeachteten Menschen mit dem eigenen Rücken gestützt wurde, das war Franciscus; und der Traum des Kurfürsten Friedrich des Weisen in der Nacht auf Allerheiligen 1517, der einen Mönch etwas an die Schlosskapelle zu Wittenberg schreiben sah: er hatte eine Feder, die mit dem andern Theil bis gen Rom reichte und an die päpstliche Krone stieß, die darob dem Papst vom Haupte fallen wollte. Und manche bedeutsame, noch unbenutzte Stoffe liegen hier vor, wie der Traum des Gregor von Nazianz noch als



Knaben, dem zwei liebliche Jungfrauen erschienen, welche auf seine Frage sich Reinheit und Züchtigkeit nannten und ihn ermahnten, sich im Geist mit ihnen zu verbinden, daß sie in Klarheit ihn himmelan und zu dem Lichte des dreieinigen Gottes brächten a). Die Erörterung der andern Seite über die Darstellung von Offenbarungen und Gesichten in wachem Zustande wurde damals vorbehalten und sollte eben jetzt ausgeführt werden, als eine Vorfrage dazwischen trat. Wenn man nämlich auf neue Aufgaben für die Künstler bedacht ist und in diesem Sinne jene Gebiete durchgeht, hat man wohl vorzusehen, daß nicht alle Aufgaben verloren gegeben werden. Die Besorgniß wurde erweckt durch einen in demselben Verein gehaltenen Vortrag eines Predigers aus Berlin und die Zustimmung, die in dem öffentlichen Bericht über die Sitzung demselben gegeben zu sein schien. Darnach hatte die Vorzeigung des Porträts von Renan Veranlassung gegeben zur Besprechung seines Lebens Jesu in Beziehung auf die verschiedenartige Auffassung und Darstellung der in den Evangelien enthaltenen Ueberlieferungen durch die Malerei. Zunächst war bemerkt worden: „es dürfe jetzt wohl an der Zeit sein, daß die Künstler, welche sich neutestamentliche Szenen zur Aufgabe wählten, aus der bisher befolgten Richtung antikisirenden Ideals und übernatürlichen Wunderglaubens sich mehr der wirklichen Begebenheit zuwenden, um, wie es bereits die Wissenschaft gethan, den historischen Christus in gleicher Weise wie David Strauß und neuerdings Ernst Renan, aus dem Bereich des Mythos und der Sage zur Geschichte zurückzuführen“. Weiter war „in einer Kritik jener Schrift nach ihrer Bedeutung für die historische Malerei hervorgehoben, daß die Kunst, selbst auf die Gefahr, hierin von der Auffassung Rafael's abzuweichen, sich in Betreff der menschlichen Gestalten an den orientalischen Typus und hinsichtlich der Landschaft an den Charakter der Gegenden, wie Renan, Lamartine u. A. sie schildern, halten möge“. Das Letztere kann

a) S. meinen Aufsatz: Geschichte und Träume und deren Symbolik, vornehmlich aus der alten Kirche, im Evang. Kalender für 1860, S. 38 ff. Der oben erwähnte Vortrag über die künstlerische Darstellung der Träume ist noch ungedruckt.

man leicht bei Seite lassen; denn bei eigentlich geschichtlichen Aufgaben aus dem Leben Jesu ist die Landschaft untergeordnet: im Uebrigen wird man sie nicht aus Büchern abnehmen, sondern wer sie auffassen will, muß dahin reisen. Was aber den ersten Punkt betrifft, so fordert derselbe entschiedenen Widerspruch heraus, sowohl was den theologischen Standpunkt als was die Anwendung auf die Kunst betrifft.

In jener Hinsicht aber war in dem Kunstverein zu weiterer Ausführung nicht der Ort, und in einer theologischen Zeitschrift wie diese wäre es zur Einleitung in das vorliegende Thema überflüssig. Es möge also hier wie damals die ablehnende Erklärung genügen, daß bei dem historischen Christus beide Kritiker nicht entfernt angekommen sind. Strauß mit seiner negativen Kritik hat überhaupt wenig von der evangelischen Geschichte übrig gelassen, hat sie zu einem Schattenbild herabgesetzt und dann nicht erklären können, wie eine weltgeschichtliche Entwicklung von da ihren Ausgang genommen. Renan hat allerdings eine positive Kritik geübt, aber durch willkürliches Abthun und Zuthun ein Bild hingestellt, in welchem man die evangelischen Berichte nicht wiedererkennt, und dabei eine Persönlichkeit gedichtet (denn seine Geschichte ist ein Roman), die an innerm und äußerem Widerspruch zu Grunde geht. Die Gemeinde kann sich darauf nicht aufbauen.

Wenn aber insbesondere von Künstlern die Rede ist, so gilt von ihnen als solchen, daß sie ebenso wenig dadurch erweckt und begeistert werden. Durch Strauß' Leben Jesu schon gar nicht, da es kalt und höhnnend geschrieben ist. Durch Renan's Leben Jesu auch nicht — obwohl eine gewisse Wärme daraus anspricht —, da es mit der Grundlage des Glaubens und jeder historischen Konstruktion in Widerspruch ist. Es fällt damit nicht allein die ganze Reihe der Wunder, die Renan ganz und gar verwirft; sondern auch das, was man als die rein menschliche Seite ausscheiden möchte, hat dann nicht Bestand. Zum Beispiel seine Beziehung zum Hause des Lazarus, welche gipfelt in dem so anschaulich angelegten, das Gepräge des Miterlebten tragenden Bericht über dessen Tod und Auferweckung. Was macht Renan daraus? Da Christus, seines Ziels verfehlend, in Verbitterung gerathen, so hätten seine Freunde ein glänzendes Wunder veranstaltet, die Erweckung des Todten;

und er sei darauf eingegangen. Bleibt darnach noch Etwas übrig? Kann irgendein Künstler von Geist und Herz sich angeregt fühlen, ja wird er es nur über sich gewinnen, eine vorangehende Szene aus diesem Freundeskreise auszuführen, unter solcher Voraussetzung, wodurch schließlich die sittliche Würde Jesu vernichtet wird. Nicht einmal Geburt und Tod Jesu bleiben als große Aufgaben religiöser Kunst stehen. Nämlich das wahrhaft Historische und zugleich Unterscheidende im Leben des Erlösers ist das Zusammennehmen der Gegensätze, die sonst nach menschlichem Loose auseinanderfallen: wie eben in der Geschichte des Lazarus, daß Derselbe als Freund dort einkehrt, der als König Macht hat über den Tod. So werden für die Geburt die Gegensätze zusammengefaßt in dem Liede Luther's „Gelobet seist Du Jesus Christ“ B. 3:

Den aller Weltkreis nie beschloß,  
Der lieget in Mariens Schooß;  
Er ist ein Kindlein worden klein,  
Der alle Ding' erhält allein.

Ebenso faßt das Luther'sche Lied „Christ lag in Todes Banden“ für seinen Tod die Gegensätze zusammen B. 4:

Es war ein wunderlicher Krieg,  
Da Tod und Leben rungen;  
Das Leben das behielt den Sieg,  
Es hat den Tod verschlungen.

Diese Lieder singt noch heute die Gemeinde, und der Künstler muß darin einstimmen können, wenn er ihr die Epochen der heiligen Geschichte vor Augen stellen will, — wie Rafael es vermochte, in die Sixtinische Madonna mit dem Kinde etwas von jener übergeschichtlichen Grundlage der irdischen Thatsache hineinzulegen. Gibt man diese Grundlage auf, und auf der andern Seite sieht man in dem Kreuzestode nicht einen Sieg, sondern eine Niederlage: so haben diese Ereignisse nichts Unterscheidendes mehr von den gleichen Vorgängen bei andern Menschen. Man hat ein ergreifendes Bild der Grabesruhe Christi von Ph. Veit, welches die beiden Marien zeigt, trauernd vor dem Grabe sitzend, das von dem gewaltigen Stein in fast senkrechter Stellung noch bedeckt ist: in das Mitgefühl mischt sich für den Beschauer die Zuversicht, da er weiß, der Stein sei binnen drei Tagen abgewälzt. Wird das verneint,

so hat man Nichts als ein Grab, zwei trauernde Frauen und die gescheiterte Hoffnung. Statt aber damit zu kommen, wird es dem Künstler sich empfehlen, falls er nicht auf dem Boden evangelischer Thatsachen steht, wie geschickt er auch sonst sei, die Unzulänglichkeit seiner Kräfte zu erkennen, nicht aber die eigenen Schranken zu einem Maßstab der heiligen Geschichte und des Glaubens der Christen zu machen.

Wenn ferner für die menschlichen Gestalten in neutestamentlichen Szenen die Anwendung des orientalischen Typus empfohlen ist, so wird man unterscheiden müssen. Derselbe ist gewiß angebracht für den Hohenpriester, die Schriftgelehrten und Phariseer und die Leute aus dem Volk, und bei Diesen auch von den Künstlern nicht außer Acht gelassen, wie Rafael's Vermählung der Maria zeigt. Es haben auch die Jünger ihren Theil daran: das hat Leonardo da Vinci in seinem Abendmahl zur Anschauung gebracht. Für die Person Jesu aber ist er nicht geeignet, sondern kann nur stören — wie denn eine derartige Darstellung von Jesu als Knaben im Tempel, vor einigen Jahren zu Weihnachten unter den Transparentgemälden in der Akademie zu Berlin ausgestellt, befremdlich gewesen ist. Denn Jesus ist nicht ein jüdischer Rabbi, sondern der gesagt, ehe denn Abraham war, bin ich: also eine geschichtliche Person, die zugleich aller Geschichte zuvorkommt. Deshalb wollten die ältesten Kirchenlehrer, wie Eusebius in dem Briefe an die Constantia, nicht einmal zugeben, daß er gemalt werde, auch nur in seiner Knechtsgestalt: denn auch diese sei von der Herrlichkeit Gottes erfüllt gewesen und, als er auf dem Berge war, verklärt worden, so daß die Jünger seinen Anblick nicht ertragen konnten: wer vermöge denn den Abglanz dieser Herrlichkeit darzustellen mit todtten und unbeseelten Farben und Schattenrissen a). Bald aber hat die Kunst, in lebendiger Wechselwirkung mit der Kirche stehend, dieses Gegenstandes sich bemächtigt: nicht erst aus der altitalischen Schule, sondern aus dem christlichen Alterthum ist der Christustypus hervorgewachsen; aber zu einer Zeit im vierten oder dritten Jahrhundert, als die Berührung mit der jüdischen Nationalität b) längst kein Faktor mehr war für christliche Anschauungen.

a) Piper, Ueber den christlichen Bilderkreis, S. 16 f.

b) Ich sage nicht: „mit alttestamentlichen Ideen“, die ja freilich dann erst recht in die Kirche eindrangen.



Es ist vielmehr eine ideale Gestalt, zuerst jugendlich, unbärtig, bei der man sogar an die Ableitung von dem Apollotypus gedacht hat a), der jedenfalls nichts Jüdisches an sich hat. Daneben entsteht der andere Typus, der eine reifere Gestalt, bärtig, mit mehr Würde und Gewicht sehen läßt: und zwar auch schon in der Kunst der Katakomben, wovon ein merkwürdiger altchristlicher Sarkophag (in welchem später Papst Gregor V. beigesetzt worden), jetzt in den vatikanischen Grotten, Zeugniß gibt, auf dem beide Typen neben einander erscheinen b). Der letztere ist in die Mosaiken der Kirchen übergegangen, in der mittelalterlichen Kunst herrschend geworden und zeigt seine Nachwirkung bis in die neuere Zeit, wenn auch einzelne Künstler in berühmten Bildern eine Modifikation sich gestattet haben: sei es eine Annäherung an den jüdischen Volkscharakter, wie Tizian an seinem Christus mit dem Zinsgroschen, oder an die heidnische Götterbildung, namentlich des Jupiter-Ideals, wie selbst Rafael (in seiner Vision des Ezechiel), und besonders Nic. Poussin es unternahm. Aber das sind Velleitäten: die christliche Kunst wird jener vielhundertjährigen Ueberlieferung, die aus dem schlichten Glauben und der lautern Anschauung der ältesten Kirche entsprungen ist und so vielen Wechsel der folgenden Zeiten überdauert hat, treu bleiben müssen.

Was nun die Offenbarungen und Gesichte im wachen Zustande betrifft, so hängen diese zusammen mit dem Glauben, daß neben und über den sichtbaren Dingen eine unsichtbare Welt steht. Zu Zeiten wird der Schleier gehoben, der sie verdeckt. Und es ist die Würde und Kraft der Kunst, hier einzutreten, selbst das Unsichtbare sichtbar zu machen: da liegt ihre letzte Aufgabe. Dieser Anspruch, Unsichtbares zu zeigen, wird nicht befremden können; er gilt ja bei jeder historischen Aufgabe auch der Kunst, daß sie über die Erscheinung hinaus die bewegende Idee erfasse und darstelle. Und so ist der Weg zu dem Uebergeschichtlichen offen. Zum Beweise möge es erlaubt sein, an eine Sage der Pro-

---

a) Siehe dagegen meine Mythologie der christlichen Kunst, S. 100 ff.

b) Ich habe deshalb von diesem Sarkophag einen Abguß herstellen lassen, für das christliche Museum der Universität zu Berlin.



fangeschichte und ihre künstlerische Behandlung zu erinnern: daß nämlich auf Schlachtfeldern, wo das Schicksal der Welt entschieden worden, die Kämpfe sich wiederholen durch die abgeschiedenen Geister. So heißt es bei Pausanias a) vom Grabe der Athener auf dem marathonischen Felde, man könne daselbst die ganze Nacht hindurch wiehernde Rosse und kämpfende Männer gewahren. Und von einer blutigen Schlacht vor den Thoren Roms zwischen Römern und Hunnen, die selbst nur der Sage angehört, meldet Damascius: es heiße, als die Streiter gefallen waren und nur die Leiber von einander abließen, da hätten die Seelen den wüthenden Kampf noch drei Tage und Nächte fortgesetzt: man habe gesehen und gehört die Schattenbilder aufeinander losstürzen und mit den Waffen zusammentreffen b). Bekannt und von großer Wirkung ist das Werk von Kaulbach, die erste Ausführung in der Raczyński'schen Gallerie c), das Freskobild im neuen Museum zu Berlin; man wird darin so wenig die Kunst als die Sage einer Ueberschreitung ihrer Grenzen zeihen. Beide stützen sich auf die praktische Wahrheit. Wenn nun diese schon ein solches Recht gibt, so wird man die Berechtigung nicht bestreiten, wo die religiöse Wahrheit eintritt, die mit voller Realität über das Sichtbare hinausgreift.

Sieht man aber erstens auf den geschichtlichen Gang, den die Darstellung von Offenbarungen aus beiden Testamenten genommen, so findet sich im christlichen Alterthum auf Sarkophagen hauptsächlich Moses auf Horeb, wie er die Schuhe auszieht, sowie Moses auf Sinai, wie er die Tafeln des Gesetzes empfängt, und nur einmal Ezechiel Angesichts des Todtenfeldes: das Letzte geradezu als Prophetie von den letzten Dingen, aber auch das Erste im eschatologischen Sinne. Denn wie Moses vor der Gotteserscheinung im brennenden Busch seine Schuhe ablegt, so gelangt die abgeschiedene Seele vor Gottes Angesicht, nachdem sie die leibliche Hülle ab-

a) Pausan. Graec. descr. I, 32. § 4.

b) Damasc. Vit. Isidor. bei Phot. Bibl. cod. 242 ed. Bekker p. 339b. Vergl. Pinder, im Katalog der Raczyński'schen Bildersamml. Berlin 1862, S. 7.

c) Abgebildet bei Raczyński, Geschichte der neuen deutschen Kunst zu Bd. II. Taf. 7.

gelegt hat, wie es in dem schönen Abendliede heißt: „Der Leib eilt nun zur Ruhe, legt ab das Kleid und Schuhe, das Bild der Sterblichkeit.“ So wie aus dem Neuen Testamente auch nur einmal die Taufe Christi (denn ein Wandgemälde derselben ist aus später Zeit und gehört nicht mehr zu der eigentlichen Kunst der Katakomben) ganz und gar symbolisch: nämlich Johannes als Lamm, Christus als Lamm und über ihm die Taube, aus deren Schnabel Strahlen auf sein Haupt niedergehen, auf dem berühmten Sarkophag des Junius Bassus, Präsekten von Rom, vom Jahre 359 in den vatikanischen Grotten a). Diese Vorstellung hat ohne Zweifel Beziehung auf die Taufe des Genannten und deren Bedeutung überhaupt als ein mit Christo Begrabensein, da er bald nach derselben gestorben ist, wie die Inschrift sagt: *neofitus sit ad deum*. Die zweite Klasse von Kunstwerken, welche eine Vorstellung göttlicher Offenbarung enthalten, sind die Malereien, hauptsächlich Mosaiken in den Kirchen. Die älteste Nachricht ist die des Paulinus von Nola über die von ihm ausgeschmückte Kirche des heiligen Felix daselbst, wo schon die Dreieinigkeit sichtbar gemacht ist, aber noch in der ersten, einfachen Weise: Christus als Lamm, der heilige Geist in Taubengestalt herabschwebend und die Stimme des Vaters vom Himmel donnernd, was nach Art der altchristlichen Kunst nicht anders angedeutet sein kann, als durch die Hand. Zur Bestätigung dient ein mittelalterliches Elfenbeinrelief im britischen Museum (wovon ein Abguß im christlichen Museum zu Berlin), welches oberhalb der Taufe Christi die Hand Gottes sehen läßt mit der Inschrift: *paterna vox*. Noch erhalten sind, als der gewöhnliche Mosaikenschmuck der Tribüne und des Triumphbogens der Kirchen, Vorstellungen aus der Apokalypse: namentlich die 24 Ältesten ihre Kronen Christo darbietend, in der wiederhergestellten Paulskirche zu Rom, eine Nachbildung der Mosaiken aus dem 4. und 5. Jahrhundert b); sowie die Stadt Gottes von Engeln

a) Der Sarkophag, von dem ein Abguß im christlichen Museum zu Berlin sich befindet, ist oft abgebildet; die oben erwähnte Szene auch bei meiner Schrift über den christlichen Bilderkreis, S. 9. Fig. 4.

b) Abgebildet bei Bunsen, die Basiliken des christlichen Roms, Taf. XLI.

beschligt, zu der die Auserwählten wallen, in S. Prassede aus dem 9. Jahrhundert a). Es folgen in griechischen Miniaturen: Jesaias, der Gott auf dem Thron schaut, wie die Seraphim ihm das Dreimalheilig singen, und dem ein Engel mit der feurigen Kohle die Rippen berührt, alle Unreinheit zu tilgen, in einer vatikanischen Handschrift des Jesaias b); derselbe Prophet, wie er früh betet und von der Hand Gottes angestrahlt wird, in eben dieser so wie in einer Pariser Handschrift c); das Gesicht des Ezechiel von der Belebung der Todtengebeine in der kostbaren Handschrift des Gregor von Nazianz zu Paris (wovon ich eine Zeichnung habe, die seiner Zeit publizirt werden soll); Moses, die Tafeln des Gesetzes empfangend, sowie mannichfaltige Bilder aus dem Buche Hiob. In abendländischen Miniaturen sind die Gesichte der Apokalypse häufig zur Darstellung gekommen, wie in einer Bamberger Handschrift aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts und in einer mir vorliegenden Handschrift der Wolfenbütteler Bibliothek aus dem 12. Jahrhundert, welche das Sammelwerk unter dem Namen Floridus des Lambertus enthält. Auch eine Sage ist benutzt, welche seit dem 12. Jahrhundert sich verbreitet, von dem Kaiser Augustus und der tiburtinischen Sibylle, die er über einen Antrag des Senats, ihm göttliche Ehre zu erweisen, befragte, worauf sie geantwortet: vom Himmel werde der König kommen, der es in Ewigkeit sein werde. Sofort sei in dem geöffneten Himmel die Jungfrau mit dem Kinde, auf einem Altar stehend, erschienen und eine Stimme gehört: »Haec ara filii dei est.« Das sei geschehen in dem Gemach des Augustus, wo jetzt die Kirche S. Maria in ara celi steht. In dieser Kirche hat im 14. Jahrhundert Pietro Cavallini den Vorgang gemalt; häufig ist er von niederländischen Meistern im 15. Jahrhundert ausgeführt. Auch in einem Altarwerk der Königl. Gemäldegallerie zu Berlin von Rogier von Brügge, das zu beiden Seiten des Hauptbildes, der Geburt des Heilandes, die Anbetung der heiligen drei Könige

a) Abgebildet ebendas. Taf. XXX.

b) Abgebildet bei Silvestre, Paléographie, P. II. Bl. 39 a; die zweite Szene im Evang. Kalender für 1859 zu S. 43.

c) Nach der letzteren abgebildet bei Didron, Iconogr. chrét., p. 208.

und die Anbetung des Kaisers Augustus vor jener Erscheinung zeigt, auf welche die Sibylle hinweist a). Epochemachend ist auch auf diesem Gebiet Rafael, der sowohl altbekannte Aufgaben ausführte, wie das Gesicht des Moses am Horeb, der vor der von Flammen umgebenen Erscheinung Gottes sein Antlitz verhüllt, eine sehr schöne Darstellung in den päpstlichen Stanzen, und des Ezechiel im Palast Pitti; als den christlichen Bilderkreis erweiternd durch Szenen aus der Apostelgeschichte das Gesicht des Paulus aufnahm, in den Tapeten. Ueberdies ist die heilige Sage angebaut durch seine Darstellung der Cäcilia in Bologna, sowie der Abwehr des Attila von Rom, gleichfalls in den päpstlichen Stanzen.

Hier zeigt sich nun eine Mannichfaltigkeit in der Art der Darstellung. Nämlich entweder wird nur die Wirkung vorgestellt, wie in dem Gemälde von Domenichino, der Apostel Johannes auf Patmos die Offenbarung empfangend, nur Johannes sichtbar ist, voll Begeisterung aufblickend, — ohne den Gegenstand derselben, statt dessen man den herabschwebenden Adler sieht, der ihm die Feder bringt. Oder es wird nur das Gesehene gezeigt, wie von einem Schüler Rafael's Gott Vater von Cherubimsköpfen umgeben, zu den Seiten ein blumenstreuender Engel, in der Villa Magliana bei Rom (gestochen von Gruner). Oder endlich es kommt das Eine und das Andere zu Gesicht, doch mit dem Unterschied, daß entweder beide Welten nur äußerlich zusammengebracht werden; so ist es in der Schlacht Constantin's des Großen von Rafael: oben drei schwebende Engel, der mittlere mit entblößtem Schwert; dieser und der vorderste Engel weisen auf seinen besiegten Gegner Maxentius, der mit den Wellen ringt; der dritte Engel weist nach Oben. Diese Erscheinung also, von den Kämpfenden ungesehen, spricht nur zu dem Beschauer des Bildes, anzeigend, auf welcher Seite in dem Kampf die himmlischen Mächte standen. Hingegen findet eine innere Verknüpfung in der Handlung statt, sowohl durch das Gehör, in dem Gemälde der Cäcilia, welche die himmlische Musik, den Gesang der Engel, vernimmt, die aus dem

a) Näheres hierüber in meiner Mythologie der christlichen Kunst. Bd. I, S. 480 ff. 485 ff.



getheilten Gewölk hervorsehen, als durch das Gesicht in der Darstellung des Attila vor Rom, da über dem ihm entgegenziehenden Papst Leo die Apostelfürsten Petrus und Paulus schweben, und Attila vor ihren drohenden Schwertern entsetzt sich umwendet: darüber erstaunen seine Begleiter, die Ursache nicht wahrnehmend, während der Papst, ohne die Beschützer zu sehen, aber voll Zuversicht auf die göttliche Hülfe ruhig dreinschaut. Das theologische Hauptwerk dieser Art ist die sogenannte Disputa Rafael's, ebenfalls in den Stenzen: aber nichts weniger als eine Disputation, sondern, nicht ohne Andeutung der verborgenen Wesenseinheit, die Offenbarung des dreieinigen Gottes, welche der oberen Gemeinde im Schauen unmittelbar gegenwärtig ist, während inmitten der Gemeinde der Gläubigen auf Erden als das reale Unterpfand der seligen Gotteseinigkeitsgemeinschaft das Sakrament des Altars erscheint, umgeben von der lehrenden und bekennenden Kirche. Uebrigens geht Alles innerlich vor, es ist das unsichtbare Band des Geistes, das sich hindurchschlingt und in Gruppierung, Haltung und Geberde offenbar wird.

Um von da auf die Gegenwart überzugehen, so haben wir die großen Entwürfe von Cornelius für die Fresken in dem beabsichtigten Campo santo zu Berlin, geschöpft aus der Offenbarung Johannis: da ist die Fülle der Gesichte zur Darstellung gekommen, und zwar der Zusammenhang der irdischen mit der überirdischen Erscheinung aufgewiesen z. B. in der Szene der vier Reiter. Unten sieht man die Sterbenden, darüber die Reiter, denen eine Schaar nachzieht, die Geister der Getödteten, den Ausdruck des Jammers und der Klage im Antlitz sowohl über das selbst-erfahrene Elend, dessen Opfer sie wurden, als was sie jetzt vor Augen sehen: also eine zwiefache Verknüpfung, da außer der irdischen Szene sowohl die Ursache des Untergangs eines Theils des Menschengeschlechtes in den vier Reitern, als die Nachwirkung der Plagen in das Jenseits hinein in den Geistern der Getödteten aufgezeigt werden. Zu bedauern ist, daß diese Entwürfe immer noch der Ausführung harren und dem Meister in der langen Zeit seit seiner ersten Uebersiedlung nach Berlin die Gelegenheit vor-enthalten ist, selbst Hand anzulegen. Hier dürfen wir aber noch aus diesen Kartons entnehmen, daß jener so vielfach behandelte



Stoff für die Künstler unerschöpft ist wie für die Leser, immer noch neue Seiten darbietet und darin der Wirkung gewiß ist, wenn er nur von einem dem prophetischen Schauen verwandten Geiste — und das ist von dem Künstler zu fordern, der an die Offenbarung sich wagt — aufgefaßt wird.

Andererseits fehlt es aus diesem Gebiet auch nicht an neuen Aufgaben, welche die Kirchengeschichte reichlich darbietet. Für diesmal möge nur auf ein Thema aus der ältesten Kirche aufmerksam gemacht werden, das zwar nicht eine Offenbarung, aber den Weg dazu enthält: es ist die Bekehrung Justin's des Märtyrers, der, einsam am Meere wandelnd und im Nachsinnen über die höchsten Dinge, damals noch Platoniker, von einem ehrwürdigen Greise angerebet, durch ihn von seinem philosophischen Enthusiasmus zurückgebracht und zu der Anerkennung geleitet worden, daß man die göttlichen Dinge von Denen lernen müsse, die selbst sie erfahren, den Propheten. Das entschied und es wurde, wie er sagt, ein Feuer in seiner Seele entzündet. Diese Epoche in dem Leben des großen Kirchenlehrers, der Anfang, ja die Geburtsstätte einer fruchtbaren Entwicklung, gegenüber dem Greise, der, auf dem Grunde der Propheten und Apostel stehend, dem Ziele seiner Wallfahrt nahe war, ist wohl ein dankbares Thema für einen begabten Künstler. — Dies ist zwar von einem Künstler, der den Vorschlag angehört, in Abrede gestellt, weil es an Handlung fehle und dergleichen innerliche Vorgänge sich nicht malen ließen. Das wird jedoch widerlegt durch die Geschichte der Kunst und gerade in der Periode ihrer Blüthe, welche zahlreiche sogenannte Konversationen umfaßt: nämlich Darstellungen von Heiligen, die nicht nach irdischer Zeitgenossenschaft, sondern wie in den Tagen der Ewigkeit versammelt und in Betrachtung und Unterhaltung über die göttlichen Dinge vertieft sind. Besonders gehört hieher, da eine Offenbarung vorausgesetzt wird, ein gar liebliches Bild des Fra Angelico da Fiesole in der Königl. Gemäldegallerie zu Berlin, das schließlich erwähnt werden möge: es bezieht sich auf die Erzählung von der Vision, welche Dominicus zu Rom betend in der Nacht gehabt a):

a) Jacob. a Vorag. Leg. aurea, c. 113, p. 470 ed. Grässe.

daß Christus drei Speere gegen die Welt gezückt um ihrer Sünden willen, von der Maria aber zurückgehalten sei, indem sie als einen treuen Knecht und tapfern Kämpfer, der die Welt ihm unterwerfen werde, erst den Dominicus und dann als seinen Genossen den Franciscus ihm vorgestellt habe. Folgenden Tages, als Dominicus den Franciscus in der Kirche traf, erkannte er ihn als Den, den er in der Vision gesehen, rannte in seine Umarmung und sprach: Du bist mein Gefährte und wirst mit mir laufen, wir wollen stehen und kein Feind wird uns überwältigen. Auch erzählte er ihm die Vision und sie wurden Ein Herz und Eine Seele in dem Herrn. Diese Szene ist auf zarteste Art von dem genannten großen Meister ausgeführt: man sieht zur Seite in der Höhe Christus mit den Speeren und Maria fürbittend; im Vordergrund aber die beiden Ordensstifter einander begrüßend: auf dem Antlitz des Dominicus die volle Klarheit des Bewußtseins, auf dem des Franciscus das aufsteigende Verständniß, während auf den Gesichtern der beiden ihnen folgenden Mönche noch das Dunkel des Bewußtseins liegt. Freilich solche Gegenstände zu malen, ist nicht Jedermanns, d. h. nicht eines jeden Künstlers Sache; auch nicht jedes Zeitalter enthält die günstigen Bedingungen dafür. Es war dem Fra Angelico dies sonderlich vorbehalten, der in klösterlicher Innerlichkeit ein Gott und der Kunst geweihtes Leben führte. Ein heutiger Künstler, der in seelenvoller und gottinniger Kunstschöpfung ihm nachfolgen will, braucht deshalb zwar nicht in ein Kloster zu gehen, aber er muß den alten Bund der Kunst mit der Religion in sich erneuen; wogegen es dem Theologen zukommt, nicht müßig dabei am Wege zu stehen oder gar scheel zu sehen, sondern der Spur desselben nachzugehen bis dahin, wo die Herrlichkeit dieses Bundes an's Licht tritt und also mit solchem Verständniß, an der Hand der Geschichte, jener Erneuerung allgemein Bahn zu schaffen.

---

2.

# Sch o l i e n

zu einigen Paragraphen der philosophischen Dogmatik,  
mit besonderer Rücksicht auf  
Dr. Schenkel's christliche Dogmatik.

Von

Oberlehrer Lic. Dr. **Hollenberg** in Berlin.

Nicht unähnlich einer Tragödie wirkt auf den Historiker der Anblick jener Bestrebungen, das Christenthum zu einem wissenschaftlich gültigen und allgemein anzuerkennenden Ganzen zu gestalten. Wie lange schon spielt dieses Stück, in welchem doch auch edle Gemüther von Anfang an eine Rolle vertreten haben? Wie grell sind in dem Verlauf je und dann die Kollisionen zwischen den tiefsten Erfahrungen des Gemüthes und den kalten Regeln des Denkens hervorgetreten? Und wenn man fragt, was dabei erreicht ist, so wird man kaum bescheiden genug antworten können. Selbst unter Denjenigen, welche rüstigen Geistes in der Gegenwart alle ihre Studien und ihre volle Muße darauf wenden, dem christlichen Glauben zugleich den wissenschaftlichen Unterbau zu sichern, ist, soviel ich sehe, das Gefühl davon lebendig, in der Ferne erst winke das Ziel. Und was sehr betäubend ist: die bisher errichteten wissenschaftlichen Gebäude werden selbst von den im Allgemeinen einstimmigen Mitforschenden nicht selten als von Grund aus falsch angelegt bezeichnet. Jeder baut sich sein eigenes wissenschaftliches Gerüst — denn meist wird es nicht ganz unter Dach und Fach gebracht. Es ist kein Wunder, wenn unter diesen Umständen in manchen Christen eine Sehnsucht nach einem größeren christlichen Denker lebendig wird, der den großen Wurf thun und ein Ganzes christlicher Wissenschaft hinstellen werde. Und mag auch die fortgehende Theilung der geistigen Arbeit der Verwirklichung dieser Hoffnung vergrößerte Schwierigkeiten entgegensetzen: es wird

sich doch nicht behaupten lassen, sie sei dadurch unmöglich geworden. Vielleicht wird es aber bis dahin noch erwünscht sein müssen, das Vorhandensein des Uebels selbst recht deutlich zu machen und scheinbare Heilungen desselben als solche zu bezeichnen.

Leider hat die im Vorstehenden angedeutete literarische Thatsache zuweilen so widerwärtige Empfindungen bei Einzelnen hervorgerufen, daß man das bekannte gordische Verfahren wiederholen wollte. Auf die Sirenentöne der „profanen“ Weisheit nicht mehr zu hören, schien sowohl Sache der Frömmigkeit als der Klugheit zu sein. Es sei in der langen Zeit zu einer sichern Induktion geworden, daß zwischen den Bedürfnissen des Gläubigen und den Ansprüchen der skeptischen Glaubenslehre ein völlig unaufheblicher Gegensatz bestehe. Daß diese Meinung inniger Christen der dogmatischen Arbeit nicht mehr Abbruch gethan hat, liegt an ihrer Unrichtigkeit gegenüber dem unvertilglichen Trachten des Geistes, die Elemente seiner Zustände und Thätigkeiten zu größeren Zusammenhängen zu verbinden.

Aber bevor wir weiter gehen, besinnen wir uns darauf, daß der auf Einem Punkte gezeigte Konflikt an manchen anderen in gleicher Art wiederkehrt und sich darum allgemeiner als ein Konflikt zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen der menschlichen Wissenschaft bezeichnen läßt a). Wie oft werden nicht in Poesie und Prosa die Träume des Herzens, die Strebungen nach dem werthvollen Ziele des Lebens, das mit der höchsten Wärme gesucht wird, der bloßen theoretischen Forschung, dem bloß erkennenden Abbilden (?) der Dinge entgegengesetzt! Auch auf diesem allgemeinen Gebiet hat man meist unausgeführte Versuche gemacht, den Dualismus gelten zu lassen, in der Wissenschaft den Grundsätzen des Erkennens ganz zu folgen, im Leben aber die sinnigen Ueberlieferungen des Glaubens trotzdem festzuhalten. Aber wir pflegen uns dabei nicht zu beruhigen. Wir haben die Ueberzeugung, daß das geistige Leben zwar nicht aus einem Prinzip abgeleitet werden kann, aber eine Einheit des Endes, dem alles Sein und Leben harmonisch zugebogen wird, die geben wir

a) Lotze, Mikrokosmos Bd. I., Vorrede.



nun und nimmer auf a), sollte ihre genauere Realisirung auch noch lange auf sich warten lassen. Wir werden in dieser Uebersetzung bestärkt, wenn wir in der Kulturgeschichte bemerken, wie jede scheinbare Zerstörung einer schönen Gemüthswelt, die durch die Fortschritte der Naturwissenschaft hervorgebracht wurde, nur einer neuen Idealität Raum gemacht hat; und wie mit dem letzten Menschen erst, nach des Dichters Worten, auch der letzte Dichter aus der Welt auszieht, so wird keine Aufklärung im Stande sein, die ästhetischen und religiösen Gedankenkreise zu zerstören, sondern nur etwa die täuschende Beleuchtung wird sie zerstreuen können, durch die wir verleitet wurden, ein nahe veränderliches Objekt unseres Strebens schon für das Ziel unserer Sehnsucht zu halten. Bezeichnen wir mit Lotze die Forschung a potiori als die Tendenz, den Mechanismus im Wirklichen zu erkennen, so wird die Aufgabe sein, nachzuweisen, „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat“ b). Es wären von hier aus wichtige theologische Streifzüge in die Bedeutung der Wunder u. zu machen, aber wir wenden uns dem Näherliegenden zuerst zu.

Denn das wird gewiß von unserem eigentlichen Gegenstand festgestellt werden dürfen, daß dem frommen Bewußtsein an seinem eigenthümlichen Werth keine Einbuße durch eine Theorie der Religion zustoßen darf und daß auf der andern Seite jede aufgestellte Theorie nicht blos hie und da den Forderungen des Allgemeinen einen Zugang verstatten und eine Konzession machen, sondern überall die Prüfung von dem exakten Denken aus bestehen müsse, so weit dieses Denken den Boden beherrscht, auf welchem auch als ein Besonderes die religiöse Spekulation sich befindet.

In der That ist es niemals versucht worden, die mehrfach behauptete Selbstständigkeit des Religiösen auch in einer philosophiefreien Theorie oder Dogmatik zu realisiren. Nicht einmal biblische Theologie kann so selbstständig ausgeführt werden, viel weniger

a) Lotze, Logik, S. 7. Medizinische Psychologie, § 25.

b) Lotze, Mikrokosmos Bd. I. Vorrede S. XV.



Dogmatik. Faßt man die Religion auf als ein „Produkt einer ausdrücklichen göttlichen Offenbarung, so würde die Vernunft, obgleich sie den Glaubensinhalt nicht hätte finden können, doch immer im Stande sein müssen, das Dargebotene zu verstehen; mithin würde die Philosophie das Begreifliche seines Inhalts in seinem Zusammenhang zu erforschen haben, von dem Unbegreiflichen aber wenigstens nachweisen können, daß es gewissen Bestrebungen der Vernunft, welche wir nicht zu Ende bringen können, ergänzend und abschließend entgegenkommt“ a). Bei jeder anderen Fassung der Religion ist die Berechtigung der philosophischen Kritik noch leichter nachzuweisen.

Man würde sich auch viel williger darein geschickt haben, wenn man das Gebiet der Philosophie in seiner wirklichen Breite vorstellt und es nicht zu einem dünnen Faden verengt hätte, nämlich zu der bloßen ratiocinatio. Denn worauf beruht das gewöhnliche Gerede von dem Rationalismus anders? Und doch erwächst unsere ganze „profane“ Weltansicht aus Vernunft, Gemüth und Gewissen zugleich, nicht aus dem Ersten allein. Oder, damit wir uns nicht in die blutlosen Gespensterbegriffe der Psychologie verirren, sagen wir wiederum mit Voße, dem wir überall möglichst folgen: unser Denken, welches nie aus sich neue Wahrheiten erzeugt, sondern stets nur ein Mittel ist, aus gegebenen Wahrheiten andere zu entwickeln, findet in unserem ganzen Geiste dreierlei ursprünglich verschiedene Erlebnisse vor, zuerst die sinnlichen Eindrücke und die allgemeinen Wahrheiten, welche wir der Vernunft im engeren Sinn zurechnen, dann aber auch Werthurtheile, welche unser Gemüth ausspricht (angenehm und unangenehm u.) und welche nie so analytisch sind, daß man beweisen könnte, in den bloßen Begriffen solcher Verhältnisse liege es, daß sie nothwendig überhaupt Gefühle und zwar diese bestimmten erregen müßten. Endlich beurtheilt unser Gewissen Gesinnungen und Handlungen durch Lob und Tadel als Verdienst und Schuld, und auch hier ist der bloße theoretische Begriffsinhalt der Gesinnung und Handlung nicht hinlänglich, um aus

a) Voße, Vorlesungen über Religionsphilosophie, § 1. Handschriftlich.

ihm durch bloßes Denken seine Verdammllichkeit oder Vöblichkeit zu beweisen. Es ist also überall dreistimmige Musik zu setzen.

Es wird nöthig werden, noch fernerhin für diese Sätze einzustehen; aber schon hier ist es unsere Meinung, daß eine bloße „Vernunft“-Religion Nichts ist, so wenig wie die Furcht vor jener fremdartig = dürren Abstraktion einen Grund hat, wenn man die „natürliche“ Religion nur nicht unnatürlich mißdeutet. Aber es ist auch nicht einmal die Forderung des natürlichen Denkens, daß der menschliche Geist die sogenannte „Quelle der religiösen Erkenntniß“ ist, wie man die idealistische Meinung früher wohl ausdeutete; er ist die Quelle keiner Erkenntniß schlechthin, aber ein unentbehrlicher Faktor zu jeglicher Erkenntniß, mag sie noch so empirisch sein. Der Geist weiß das auch sehr gut, daß er kein so schöpferisches Wesen ist, und je höher die Funktionen sind, zu denen er sich geschickt gemacht hat in seiner Wechselwirkung mit den äußeren und inneren Reizen, desto klarer sieht er seine Begrenztheit ein. Er spricht dann z. B. den Satz aus: „Zu der profanen Weltansicht, welche sich auf die Erfahrung und die zur Erklärung derselben nothwendigen nächsten Annahmen beschränkt, bildet die religiöse eine Ergänzung, indem sie versucht, das unserer Beobachtung entzogene Stück des Weltbaues zu dem kleineren hinzuzuergänzen, welches unserer Erfahrung offen steht.“ (Voge, Rel. = Phil. § 3.) Dies nun für sich genommen, könnte einem bloß fromm gestimmten Gemüth den Eindruck machen, als sei damit eine Lücke in der profanen Wissenschaft zugegeben, die von gleichviel welcher religiösen Weltansicht beliebig ausgefüllt werden könnte. Aber damit wäre im Grunde dem religiösen Bedürfnisse selbst nicht einmal gedient. Eine Disharmonie im Geistesleben des Menschen auf die Dauer zu gestatten, ist nicht religiös; die Einheit selbst freilich, die man an deren Stelle setzen will, wird verschieden gedacht. Es wird also hier sofort eine Erklärung darüber nöthig, ob diese formale Forderung auch von der religiösen Ergänzung her befriedigt werden müsse. Nun ist es aber kaum nöthig, zu sagen, daß dieses eine Unmöglichkeit sein würde. Die Einheit unserer Weltansicht liegt überhaupt nicht in den auf uns thatsächlich wirkenden Reizen, sondern in der Einrichtung unseres

Geistes selbst. Es ist daher nur zu sagen, daß die religiöse Ergänzung unserer Weltansicht nothwendig sich „ohne Widerspruch als Fortsetzung an das angefangene Muster dieser empirischen Welt anschließen müsse, so daß sie ebenso wohl mit den allgemeinen Regeln unserer theoretischen Vernunft in Uebereinstimmung ist, als auch die Anforderungen unseres Gemüths und unseres Gewissens befriedigt, von denen wir voraussetzen dürfen, daß sie an Unbeweisbarkeit und Nothwendigkeit den theoretischen Vernunftwahrheiten gleichstehen“. Versteht man eben unter Metaphysik, Logik, Ethik, Psychologie allgemein = gültige Wissenschaften, so versteht es sich von selbst, daß es eine christliche Metaphysik u. s. w. mit gleichem Anspruch auf Gültigkeit nicht geben kann; ob sie als partikulär = gültig denkbar ist, wird an einem andern Orte zu behandeln sein, nämlich an dem Orte, wo man den relativen Werth der allgemeinen und Grunderkenntnisse gegenüber dem Werth der konkreten Erkenntnisse in den einzelnen Disziplinen untersucht. Denn auch diese einzelnen Disziplinen suchen sich in sich selbst eine einfache Basis zu geben, bei denen sich viele Bearbeiter derselben beruhigen; aber ein weiterer Regreß führt natürlich in eine der allgemeinen Wissenschaften, in die eigenthümliche philosophische Basis des konkreten Wissens, hinein. Es ist eine nicht seltene Täuschung der nicht-philosophischen Bearbeiter eines Gegenstandes, daß sie Stamm-begriffe des Konkreten schon für die wissenschaftlich haltbaren Grundbegriffe im philosophischen Sinne nehmen, z. B. meinen, wenn man sage: „das Christenthum sei die durch Christum wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott“, so brauche man nur weiter zu erzählen, wie diese Gemeinschaft gestört worden sei, und so mehr, um eine wissenschaftliche Glaubenslehre zu Stande zu bringen. Daß freilich ein anderweitig recht gutes Buch so entstehen kann, ist gewiß, und Jeder muß seine besonderen Gaben kennen und seine Absichten festhalten; aber auch die Einsicht ist nöthig, daß es geistige Bedürfnisse gibt, die hiermit nicht zu befriedigen sind, sondern weiter zurück liegen.

Man kann es als eine formelle Frage bezeichnen, ob in einer wissenschaftlichen Dogmatik die philosophischen Voraussetzungen, mit welchen die religiösen weiteren Festsetzungen im Einklange stehen sollen, selbst einleitungsweise zu entwickeln sind, oder ob man einen

anderweitigen Ort angeben darf, wo man eine passende Darstellung der philosophischen Voraussetzungen gefunden habe. Die zweite Weise würde sich mehrfach empfehlen; besonders würde der gewiß eintretende Umstand, daß Theologen jene metaphysisch-psychologischen Erörterungen, die ihnen nöthig zu sein scheinen, bei den Philosophen nicht in genügender Art vorfinden, diesen Letzteren einen sehr nützlichen Anlaß geben, ihre Arbeiten zu revidiren, wobei wahrscheinlich mehr herauskommen müßte, als wenn eigene theologische Philosophien entwickelt würden. Der bedenklichste Weg ist am Ende der, die richtig erscheinenden philosophischen Sätze innerhalb der Dogmatik nur zu erwähnen, ohne sie selbst genügend kritisch zu erörtern, noch auf eine andere Erörterung anerkannter Art hinzuweisen. Alles dies aber veranlaßt mich zu einer konkreten Untersuchung eines Stückes der Glaubenslehre, und zwar einer solchen, die sich die eigentlich wissenschaftlichen Ziele vorgesetzt hat und nicht eine bloße Beschreibung des frommen Seelenzustandes sein will. Es ist der grundlegende Theil der „Christlichen Dogmatik, vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt“, von Dr. Daniel Schenkel (1858). Ich habe sie darum herausgegriffen, weil ich sonst ihre einfache anthropologische Haltung als einen Vorzug ansehe. Denn um meine Meinung hier gleich zu sagen, ist es mir unmöglich, eine mit allgemeinen theologischen und insbesondere trinitarischen Begriffen unvermittelt anfangende Dogmatik für wissenschaftlich zu halten. Ich will von den scheinbar sehr philosophischen Reden Nichts sagen, mit denen man manipulirt, von der Eilfertigkeit, mit der man sich auf biblische, insbesondere johanneische Termini wirft; ich denke nur an die gänzlich unkritische Art, mit der über die metaphysischen Schwierigkeiten hinweg zu der bequemen Schelling-Hegel'schen Belebung und Personifikation der Begriffe geschritten wird. Es ist unglaublich, was dann die Begriffe wie Liebe, Freiheit, Einheit Alles leisten, wie sie außerhalb wirklicher Personen im metaphysischen Bereich ein gar mächtiges Leben führen, sich potenziren, depotenziren, deterioriren, dirimiren und wie diese nutzlosen Wörter sonst noch heißen. Ich schiebe hier eine ebendahin gehörige Aeußerung Steinthal's (Philologie, Geschichte und Psychologie, S. 9) ein: „Die Begriffe, welche man, um ihre Herkunft



unbekümmert, aus dem gemeinen Bewußtsein nahm, hypostasirte man, man hielt sie für die Objekte selbst, für die das All schaffenden Mächte; es ist in der That ein todter Formalismus. Und an solchem Formalismus litt die Philosophie bis auf die neuesten Systeme; man bildete sich ein, in jedem Begriff das Objekt selbst zu haben und durch logische Operationen mit jenem dies zu erfassen, wie der Abergläubige im Zauber durch den Namen die benannte Sache und Person zu beherrschen wähnte.“ Es versteht sich, daß man auch außerhalb jener spekulativen Methode in die Versuchung kommt, die poetischen Mittel der Sprache, die wir als Besehungsmittel der Rede hochschätzen, als Ersatz für eine fehlende genetische Bezeichnung zu verwenden, aber man besinnt sich dann doch eher auf die Unangemessenheit dieses Thuns.

Der anthropologische Charakter des dogmatischen Werkes von Dr. Schenkel tritt schon in der vorläufigen Begriffsbestimmung der christlichen Dogmatik hervor, „wissenschaftlich zusammenhängende, in persönlicher Ueberzeugung begründete Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils“ u. s. w. Denn eben diese Heilsbezeichnung, mag sie auch von Dr. Schenkel durch ein Wortspiel allzuweit ausgedehnt werden a), weist auf ein reales menschliches Bedürfnis hin, eine fernere Mahnung liegt in der „persönlichen Ueberzeugung“; dieselbe Haltung tritt in der Beziehung auf das Gewissen hervor, wovon wir später zu reden haben. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Form dieser anthropologischen Anknüpfung unsere Zustimmung verdiente. Wenn es heißt (S. 15), daß das Heilsbedürfnis eine in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als die absolute Persönlichkeit sei, so sind damit eine Anzahl noch nicht hinreichend erklärter Bestimmungen benutzt, welche denn auch den Herrn Verfasser zu der Herübernahme „eines deutlichen Begriffes von dem Wesen des Menschen aus dem anthropologischen Theil der Religionsphilosophie“ bewegen. Etwas über 7 Seiten nimmt dieses Stück ein, welches auf Demonstration natürlich schon dieser Kürze

a) Heil setzt doch eine geschehene Verletzung voraus, oder weist auf eine erfahrungsmäßig bevorstehende hin: „noch“ heil. Normalität schlechthin ist also etwas Anderes.



wegen nicht angelegt sein kann. Bei dem Ausdruck „anthropologischer Theil der Religionsphilosophie“ halten wir uns nicht auf, sondern bemerken nur beiläufig, daß es einen solchen in der Religionsphilosophie so wenig geben darf, als in der Metaphysik. Sachlich aber ist manches Auffällige in diesem Abschnitt; der Begriff der Materie, einer der schwierigsten, weit schwieriger, als der des Geistes, wird benutzt als Folie für den des Letzteren; das „Personleben“ ferner wird mit den geistigen Eigenschaften gleichgesetzt. Und nun wird dennoch gesagt, daß das Personleben vom Menschen aufgefaßt werde als das, was sich immer selbst gleich bleibe, organischer Veränderung nicht unterworfen sei. Hierbei ist offenbar nur die Vorstellung wirksam gewesen, daß der Geist keine solche Zerkleinerung erfährt, die wir als das Unglück mancher erscheinenden Natursubstanz mit unserem Gefühl begleiten. Daß aber der Geist oder das Personleben sich immer selbst gleich bleibe, wäre eine ganz falsche Behauptung; man kann eher in allem Daseienden die Veränderung leugnen, als in dem Geiste, dem Alles erscheint. Und Niemand hat bis jetzt bewiesen, daß der Geist als das „Unveränderliche, Unzerstörbare, Ewige, in sich Selbstständige“ dem Stoffe gegenüber stehe. Vielmehr ist wiederum zu citiren Voße (Vorlesungen über Psychol., § 110; Medizin. Psychol., S. 160): „Substanz ist ein Name, der entweder nur das bedeutet, was zum Wirken und Leiden fähig ist (und dies braucht nicht unvergänglich zu sein), oder man schließt in den Namen das Prädikat der Ewigkeit ein, und dann ist eben die Frage noch wie zuvor, ob die Seele diesem Begriff der Substanz subsumirbar ist oder nicht. Anstatt also aus dem Begriff der Substanz irgendetwas Sicheres zu folgern, würden wir nur den allgemeinsten Grundsatz des Idealismus aufstellen können, daß der Seele wie jedem Wesen widerfahren werde, was sie verdient, daß also unsterblich sein werde, was durch das, was es ist oder wozu es geworden ist oder wozu es sich gemacht hat, eine ewige Gültigkeit in dem idealen Zusammenhang der Welt erworben hat, wo nicht, nicht. Aber dieser Grundsatz erlaubt keine Folgerungen; denn es fehlen alle Mittel, zu beurtheilen, wo diese Bedingung erfüllt ist und wo nicht. . . . Daraus folgt, daß die Frage nach Unsterblichkeit der Seele von einer wissenschaftlichen

Psychologie nicht beantwortet werden kann.“ Die Stelle kann unsere wissenschaftliche Demuth stärken, was immer gut ist. Bei genauerer Betrachtung hat es die ganze Stelle bei Dr. Schenkel auch nicht mit theoretischer Beurtheilung zu thun, sondern das Gemüth, von dem Werthe des Geistes erfüllt, fühlt sich gedrungen, ihn über den Organismus zu setzen. Es würde also die Ethik hier mit induzirt sein, wogegen man Nichts sagen kann, falls über diese *mutatio causae* ein Bewußtsein vorhanden ist.

Eine sehr rasche Erörterung (S. 18 ff.) psychologischer Fragen oder vielmehr Abmachung derselben folgt nun. Es muß gelehnet werden, daß der Mensch nach seinem geistartigen Selbstbewußtsein „zunächst ein Produkt seiner selbst ist“, daß, was „mit und auf einander“ harmonisch wirkt, dies nur unter Voraussetzung einer gewissen Wesensbeziehung könne; es ist ganz ungehörig, hieraus auf ein Wesen zu schließen, das zwischen Körper und Geist eine nöthige Verknüpfung bilde, nämlich die Seele. Der Herr Verfasser weiß hier gar Vieles, was die Wissenschaft nicht weiß, oder was sie als grundlos bezeichnet. Er hat z. B. die sonderbare Meinung, die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper sei schwer oder gar nicht zu begreifen, während die von Körper auf Körper, von Stoff auf Stoff begreiflich sei, sonst würde er die Ableitung der „Seele“ (s. oben) nicht für nöthig halten. Und doch ist beide Art der Wechselwirkung genau von gleicher „absoluter“ Schwierigkeit des Erkennens gedrückt (Voze, Mediz. Psychol., S. 70 ff.). Herr Dr. Schenkel wird bei den neueren Naturphilosophen leicht finden, wie schwer der Begriff der Kohäsion und wie undenkbar die Mittheilung von Bewegung durch Stoß, Druck u. ist, wenn man nicht gewisse metaphysische Verwahrungen vorausschickt. Auch was Dr. Schenkel über die Verschiedenheit der Thiere vom Menschen sagt, ist unbrauchbar und bloße Meinung. Man wird das sehr Wenige, was man hierüber sagen kann, in der Dogmatik besser übergehen und kann sich dann solche Unterscheidungswörter, wie: daß die Thiere keine Sprache hätten, ersparen, ebenso wie die große Reihe anderer komischer Versuche, daß die Thiere nicht weinen können, oder daß sie das Vermögen der Langeweile nicht haben, wie solche Erfindungen von renommirten Männern, ja von

Philosophen ausgegangen sind. Auch das ist eine unwissenschaftliche Meinung (S. 20), daß jede rein materielle Begrenzung für den Geist eine seinem wahren Wesen fremdartige Schranke sei; es fragt sich doch vor Allem, ob es eine solche für den Geist geben könne; indeß gleich darauf zeigt es sich, daß nur eine unbedingte Wirksamkeit des Geistes gemeint ist, und es wird dem Geist als solchem zugeschrieben, er sei bemüht, in's Unendliche zu wirken. Also ein solcher improvisirter Sprung in's Leere der Begriffe, wie ihn sonst mehr die Anhänger einer anderen Methode wagen. Doch so lange er nicht dazu benutzt wird, andere Bestimmungen daraus abzuleiten, mag es sein. Dies geschieht aber auf einem anderen Punkt, denn die mehr spielende Entgegensetzung von Geist (Seele) und Leib wird dazu benutzt, um eine Grundlage für das Erlösungsbedürfniß zu haben (S. 23). Auf eine Machtfrage zwischen zwei Substanzen, wie Leib und Seele, läßt sich keine Theorie der Erlösung bauen, nicht einmal eine manichäische a). Da würden ganz andere ethisch-metaphysische Probleme zuerst zu behandeln sein.

Der Theil des Lehrsazes, nach welchem in der Persönlichkeit des Menschen eine ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als die absolute Persönlichkeit sich finden soll, scheint viel zu leisten, denn scheinbar wird hier die Schöpfung des Menschengeistes von einem persönlichen absoluten Geiste nachgewiesen, damit also ein wichtiger Punkt unseres positiven Glaubens denkmäßig gemacht. Wenn nur irgend eine zureichende Argumentation erfindlich wäre in diesem bequemen Abschnitte. Ein leidlich dialektisch gebildeter Pantheist wird über die Form des ganzen Zusammenhangs in Erstaunen gerathen. Denn in der That ist die Frage nach der Form der Existenz Gottes eine der schwierigsten, und ich zweifle sehr, ob sie vor der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nur einiger-

a) Beiläufig scheint es mir eine Verwechslung zu sein, wenn der Herr Verfasser sagt: „Daß die Dogmatik vorläufig diesen Zustand (des Heilsbedürfnisses) als Thatjache voraussetzt, das allein macht sie möglich.“ Daß Dogmen allein durch diese Voraussetzung entstehen, möchte eher richtig sein; aber daß sie zur Dogmatik gleichsam krystallisiren, hat diese Gemüthsvoraussetzung nicht.

maßen erledigt werden kann. Da der Herr Verfasser sich aber einmal auf dies Gebiet begeben hat und für die Persönlichkeit Gottes mit löblicher Entschiedenheit eintritt gegen das Gerede einer Gruppe Hegel'scher Philosophen, so erlaube ich mir den Gegenstand mit einigen Andeutungen in eine andere Behandlung zu ziehen.

Persönlichkeit bezeichnet eine Art der geistigen Existenz. Geist ist überhaupt jedes Wesen, welches nicht nur die allgemeinen Charaktere der Substanz, die der Einheit und der Fähigkeit zum Wirken und Leiden besitzt, sondern dessen Thätigkeiten und passive Zustände zugleich Gegenstand des Bewußtseins für es sind. Mit diesem Begriff des „Fürsichseins“ ist aber der der Persönlichkeit nicht identisch; das persönliche Wesen muß sich selbst in dem Erleiden und Ausüben von Neuem Gegenstand desselben Wissens werden, das es unmittelbar nur auf äußere Objekte richtet, und selbst hier machen wir graduell abgestufte Forderungen für die volle Persönlichkeit. Nimmt man nun an, die Natur oder die *essentia* eines Wesens besitze von Anfang an ein Wissen von sich selbst, so würde ein solches Wissen, wenn es stattfände, gar nicht das persönliche Selbstbewußtsein sein, das wir suchen. Denn dies besteht darin, daß nicht irgend ein Inhalt, sondern daß ein Thätiges und Leidendes, d. h. eine Substanz, von sich selbst weiß, als von einem Thätigen und Leidenden. In dem obigen Falle dagegen würde nur eine sich wissende Wahrheit vorhanden sein; als Person könnte sie sich erst wissen, wenn sie sich als in ihrem Thun und Leiden als Subjekt ergriffe. Nur wird nach aller unserer Erfahrung das ganze Thun und Leiden endlicher Seelen durch äußere Reize angeregt. Da diese für Gott nicht denkbar sind, so scheint für ihn die Möglichkeit zu fehlen, ein persönliches Selbstbewußtsein zu haben.

Hierauf ist zu sagen, daß die inneren Zustände der endlichen Seele von den äußeren Erregungen zwar abhängen, daß aber gar nicht die Außerlichkeit dieser Reize, sondern bloß ihre bestimmte Form hierbei von Werth ist. Eine Empfindung, z. B. Farbe, Ton, wird zwar durch physische Reize angeregt, ist aber doch gar nichts Anderes, als ein innerer Zustand der Seele allein, oder eine Form der Anschauung, in welcher ihr diejenige Erregung zur Erscheinung kommt, in welche sie auf Veranlassung des äußeren Rei-



zes versetzt worden ist. Von der Natur dieses Reizes ist dabei gar Nichts in die Seele übergegangen, sondern alle Empfindungen und alle Gefühle sind durch und durch subjektive Zustände. Da durch die Reize also Nichts von Außen in die Seele kommt, so würden sie natürlich ersetzt werden können durch innere Gründe, welche die Seele dazu nöthigten, aus einem ihrer möglichen Zustände in einen anderen überzugehen, und in dieser Reihenfolge von solchen Veränderungen wird sie sich bald thätig, bald leidend vorfinden können und dadurch die nöthigen Bedingungen zu einem persönlichen Selbstbewußtsein besitzen. Kurz, Selbstbewußtsein beruht nicht auf äußeren Erregungen, sofern sie äußere, sondern nur sofern sie bestimmte sind, und die Anregungen liegen für Gott in der ewigen inneren Bewegung (die auch der Pantheist in ihm voraussetzt), indem wir sein Wesen, als nicht beständig dasselbe, nach Art einer bloßen Wahrheit, sondern, als stets von Zuständen zu Zuständen übergehend, wie eine lebendige, wirksame Substanz denken müssen.

Ja wir müssen sogar hinzufügen, daß die Persönlichkeit nur in Gott vollkommen ist, in endlichen Wesen aber stets verkümmert auftritt. Denn jedes endliche Wesen ist bestimmt, eine einzelne Stelle in dem Weltganzen einzunehmen, in steter Wechselwirkung mit einer ihm äußerlichen Welt. Daher wird es zwar zu einem Wissen von dem Bestande der in ihm selbst vorhandenen Thätigkeitsform gelangen, aber nicht zu einem Verstehen, zu einem Erkennen des Zusammenhanges, von dem es nur ein Theil ist; der unendliche Geist kann hingegen in sich keine Zustände und Thätigkeiten finden, die von etwas Anderem als von seiner eigenen essentia abhängen; für ihn wird also vollkommenes Sichselbstwissen eintreten können. (Nach Voze, Rel.=Phil., § 53—56.)

In dieser Weise scheint mir eine Erörterung der „Persönlichkeit“ sicherer fortzuschreiten, wobei ich aber freilich auf den früheren Vorschlag zurückweise, daß man solche Abschnitte nicht innerhalb der Dogmatik, sondern in einer philosophischen Vorarbeit — wie sie vom Theologen bezeichnet werden kann — ex professo treibe und sich einfach darauf zurückbeziehe, wenn man sie in der Theologie nöthig hat.



Die zweite dogmatische Voraussetzung, die von Gott ausgehende wiederherstellende Einwirkung auf den Menschen, wird in dem, was sie beabsichtigt, ebenso unverwerflich sein, als die erste, welche wir auch nur von Seiten ihrer psychologischen Begründung in Anspruch genommen haben. Es wird auch jetzt nöthig sein, in dieser Hinsicht die richtige Endabsicht von den Mitteln des Gedankenganges zu sondern. So sei es denn gestattet, an einen oben beiläufig erwähnten Satz der Psychologie, der jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, ausdrücklich anzuknüpfen, daß von einer Mittheilung eines fremden Inhalts an eine Seele, überhaupt von der Herübernahme eines Andern in das eigene Seelenleben nicht einfachhin geredet werden kann, mag dieses Andere mir auch noch so nahe stehen. Wir müßten ein ganzes Kapitel der Psychologie abschreiben, um diesen Gegenstand ausreichend zu erörtern. Im Allgemeinen aber ist von den Empfindungen in Folge der Sinnesorgane klar, daß durch die Schallwellen und Aetherwellen keine Töne und Farben in uns hineinkommen, als welche erst durch uns und in uns vorkommen, sondern daß die Reize durch ihre Bewegungen unsere Seele nur zu bestimmten Thätigkeiten anregen, zu Selbsterhaltungen gegen bestimmte Störungen veranlassen, und was die Seele dabei wirkt und leidet, gehört nur ihr; in allen Vorstellungen, Gefühlen, Entschliefungen drückt sich nur ihre Natur aus, nichts Fremdes, Mitgetheiltes, Uebergeströmtes, weder von Gott noch Menschen in uns ohne unsere Aktivität Hineingegossenes. Durch diese nothwendige idealistische Annahme wird das Dasein und Wirken des Außerunsseieenden nicht im Geringsten beeinträchtigt, wie Hr. Schenkel S. 31 zu glauben scheint. Die Mittheilung desselben wird nur in eine gesegliche Wechselwirkung verwandelt, wie sie allein den bekannten metaphysischen Schwierigkeiten gegenüber Stand hält, welche das Problem der Kausalität zc. drücken. Unsere Seele ist von Gott auf eine natürlich unbegreifliche Weise so eingerichtet, daß sie auf Veranlassung gewisser Reize durch Vorstellungen, Gefühle zc. reagirt, daß sie dieselben festhält und dadurch eine Reihe innerer Reize erhält und so durch in ihr liegende, allmählich zum Bewußtsein kommende Gewöhnungen und Gesetze stufenweise zu dem eigenthümlich menschlichen reichen Seelenleben gelangt, welches

wir kennen. Damit schwindet eine Reihe von Fragen, welche z. B. S. 33 von Dr. Schenkel berührt werden; es ist nicht Gegenstand der Forschung, „wie der absolute Geist sich dem menschlichen Geist unmittelbar mittheilen könne, ohne damit aufzuhören, ein absoluter zu sein“, und mit dem Faktum wird auch die versuchte Antwort hinfällig, welche S. 33 ff. gegeben wird und deren Hauptbestandtheil wir schon oben bei der angeblichen Verwandtschaft der wechselwirkenden Dinge kennen gelernt haben. Die „persönliche Selbstmittheilung“ Gottes ist eine poetisch formulirte Beschreibung eines Effekts in unserer Seele, und in dieser Beziehung untadelhaft. Wie pedantisch wäre es, einen Ausdruck wie den paulinischen: „In ihm leben, weben und sind wir“ deswegen zu tadeln, weil ihm offenbar das Bild einer räumlichen Erfüllung Gottes zu Grunde liegt, während wir doch die Ausdehnung Gottes undenkbar finden und ihm nur eine unabgestufte, überall gleich große Wirkung auf alle Theile der Wirklichkeit zuschreiben. Und so noch so Manches, was wir als Ausdruck der psychologisch unvermeidlichen Objektivierung in die Sprache der Meinung aufnehmen, wird erst einer kritischen Analyse zu unterziehen sein, bevor wir es als Bestandtheil des wissenschaftlichen Denkens berücksichtigen dürfen.

Wollen wir also statt der Plerophorie solcher Ausdrücke wie unmittelbare persönliche Mittheilung des Absoluten, eine nüchterne Grundlage für die Dogmatik legen, so werden wir zusammenfassend so etwa sagen dürfen: „Auch die Einwirkung Gottes auf uns kann nur in einer Anregung bestehen, durch die unser Wesen nach seiner Konsequenz genöthigt wird, den Glaubensinhalt zu erzeugen; mithin könnte diese Einwirkung nur doppelt anfangen, entweder durch eine Veränderung der Grundsätze unserer Vernunft oder durch Erzeugung einer auf keinem anderen Wege erzeugbaren Stimmung. Das Erste werden wir nicht glauben, denn die einfachsten Vernunftwahrheiten sind selbst nicht etwas unserem Geiste so Fremdes, daß es ihm genommen oder verändert werden könnte und er doch dabei fortführe, derselbe Geist zu sein. Auch würde eine Veränderung dieser Grundsätze unsere religiöse Ansicht außer Zusammenhang mit der profanen setzen, für welche letztere jene Vernunftwahrheiten doch ohne Zweifel gültig zu sein fortfahren. Es wird daher nur

das Zweite übrig bleiben, d. h. sowie jede Wechselwirkung unseres Geistes mit irgendeinem äußeren Reize eine eigenthümliche Erregung des ersteren erweckt, welche zugleich seiner eigenen Natur und der des Reizes entspricht, so läßt sich eine unmittelbare Wechselwirkung Gottes mit dem Innern unseres Gemüthes vorstellen, welche zunächst einen eigenthümlichen Zustand der Erregung, des Leidens oder der noch gestaltlosen Stimmung erzeugt, für welchen Zustand wir keinen Namen haben, welcher aber, indem er auf unser ganzes Geistesleben weiter wirkt und indem alle Beurtheilung und Verknüpfung der Erfahrungen unter seinem Eindruck vollzogen wird, unseren Gedanken eine bestimmte, sonst nicht auffindbare Richtung gibt, nämlich die, in welcher er nach und nach die bestimmten inhaltvollen Sätze des religiösen Glaubensinhalts aussprechen lernt.“ (Vöke, Rel.-Philos., § 6.)

Eine weitere Frage pflegt man nun aufzuwerfen — und Dr. Schenkel hat sie mit Fleiß behandelt, — in welchem Vermögen des Menschen die Religion nun ihren eigenthümlichen Sitz habe, ob in Vernunft und Willen oder im Gefühl. Diese ganze Frage hat nur Sinn, wenn die alte Theorie von den Seelenvermögen angenommen wird. Wir halten das nach den vielfachen Auseinandersetzungen von Herbart, Waig, Mager, Volkmann und Anderen nicht mehr für möglich und überlassen es Jedem, nachzulesen, warum es ganz und gar Nichts heißt, wenn man von Vernunft, Gefühl, Willen, Urtheilskraft, Phantasie u. s. w. als von verschiedenen selbstständigen Kräften der Seele, die sich auch wohl gegenseitig bekämpfen 2c., redet. Dr. Schenkel will sogar von diesen sogenannten Vermögen als von Organen des Geistes reden, die ihre besonderen Funktionen haben. Organ des Geistes ist nach wissenschaftlicher Auffassung nur der Leib; der untheilbare Geist hat keine Organe in sich, man müßte denn in Bildern reden, was der Forschung nicht anständig ist. Am wunderlichsten ist der Ausdruck „Centralorgan“ des Geistes, was nach Herrn Schenkel das Gewissen sein soll. Das Centralorgan des Geistes ist das Gehirn, wenn man einmal von einem solchen reden will. Was an jenen Vermögen Wahres ist, läßt sich zum Theil gegen Herbart's Meinung kurz dahin zusammenfassen: Es ist weder nothwendig noch

durchführbar, der Seele nur eine einzige primitive und unabhängige Thätigkeitsform, nämlich das Vorstellen, zuzuerkennen: nothwendig deshalb nicht, weil die Einheit eines Wesens nicht darin zu bestehen hat, daß es eine monotone Einfachheit einer einzigen Urqualität besitzt, sondern nur darin, daß seine Qualitäten oder seine auf einander vielleicht gar nicht zurückführbaren verschiedenen Wirkungsweisen alle zusammen nöthig sind, um den vollständigen Sinn seiner Natur auszudrücken, so etwa wie die Töne einer Melodie zusammengehören, ohne aus einander hervorzugehen. Aber man gewinnt Nichts mit diesem Geständniß, was man nicht zum Wenigsten erkennt durch Vergleichung dieser Hypothese mit der der physikalischen „Kraft“, die vermöge ihrer gleichartigen Beschaffenheit bekannten mathematischen Regeln unterliegt, während jene Vermögen ungleichartig gedacht werden und daher einer Rechnung in keiner Weise unterworfen werden können.

Wenn also Dr. Schenkel sagt: „die Religion ist weder eine Aeußerung der Vernunft, noch eine Aeußerung des Willens“ (S. 85) und ferner: „die Religion ist weder eine Bestimmtheit des Gefühls, noch besteht sie wesentlich darin, daß wir uns unser selbst als schlechtthin abhängig von dem transcendentalen Grunde bewußt sind“, so ist das Alles eigentlich kein Gegenstand ernsthafter Beweisführung. Nicht der gewöhnlichste Inhalt ist so in der Seele zu isoliren, sondern die ganze Seele reagirt auf ihn. Es ist wunderbarlich, wie man glauben kann, damit zu Schaden zu kommen, wenn man die Religion dem ganzen Menschen zuschreibt (S. 131), als ob man wirklich etwas wüßte, wenn man rasch ein bestimmtes „Vermögen“ mit dem Titel Religion schmückte, als wenn das eine Erklärung wäre. Es ist unfruchtbar, von dem Einzelnen in den betreffenden Paragraphen viel zu reden, weil sie gar nicht zur Sache gehören. Sonst ließe sich leicht zeigen, daß Herr Dr. Schenkel weder von Vernunft, noch von Willen und Gefühl eine gründliche Analyse besitzt. Mehr Interesse zieht die positive Ausföhrung (von S. 135 an) auf sich, worin er das Gewissen als religiöses Organ erweisen will. Wir dürfen die Lehrsätze selbst wohl erst citiren: „Das Religiöse ist ein besonderes Vermögen des menschlichen Geistes. Das Organ desselben ist das Gewissen,



in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist, sowohl als das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrsein unser in Gott. Demgemäß ist das Gewissen als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich auch ethisches Centralorgan, und die Synthese des religiösen und ethischen Faktors ist ursprünglich im Gewissen enthalten. Durch den religiösen Gewissensfaktor entsteht das Glaubensbewußtsein, durch den ethischen das Gesezesbewußtsein. Religion ist mithin das im Gewissen sich kundgebende Bewußtsein des menschlichen Geistes, daß er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß ist.“ Dies wird nun auf 18 Seiten weiter vertheidigt. Die Hinweisung auf das Gewissen, welche schon auf dem Titelblatt des Werkes zu lesen ist, hatte für mich — und ich glaube für viele Leser des Buches — den eigentlichen Anziehungspunkt gebildet. Ich verlangte nach einer ethischen Haltung der Dogmatik und glaubte davon nicht bloß eine andere Anordnung mancher Lehrstücke, sondern auch eine Ausscheidung mancher scholastischen Verunzierungen erhoffen zu dürfen. Es war ja kein neuer Gedanke, daß das Gute viel eher das Ursprüngliche unseres Geisteslebens genannt werden könne, als die Wahrheit in ihrem bloß theoretischen Bestande. Dorner hatte darauf u. A. hingewiesen; die Metaphysik von Loge. (S. 326. 329) hatte geradezu bekant, daß der Anfang der Metaphysik nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik liege; ja auch die Logik suchte die Geseze des Denkens dadurch als nothwendig zu begreifen, daß nur durch sie der Geist seine ethische Natur verwirklichen könne (Loge, Logik, S. 9). Darum war mir die Hervorhebung des Ethischen bei Dr. Schenkel ein gutes Omen. In der That zeigt auch die Lehrausführung im zweiten und dritten Theil in manchen Stücken, daß schon die Absicht, welche auf dem Titel jenen Ausdruck gefunden, wohlthätig gewirkt hat. Während dies nicht in den Kreis dieser Bemerkungen gehört, so müssen wir um so mehr bedauern, daß die wissenschaftliche Begründung der Gewissenslehresätze an jener Stelle hinter den unausweichlichen Forderungen zurückgeblieben ist. Die Lehre vom Gewissen ist in der That noch wenig aufgeklärt, und wie es sonst



oft geschieht, daß um Begriffe, die man nicht genau kennt, deren Inhalt aber als werthvoll gefühlt wird, ein großer Dunstkreis von Worten gegossen wird, so ist es hier auch geschehen, aber, wie wir gleich bemerken, nicht von Dr. Schenkel, sondern von Andern. Warum wir aber mit Herrn Schenkel nicht übereinstimmen, ergibt sich schon aus dem Vorigen. Es gibt kein „besonderes“ Vermögen des menschlichen Geistes, auch kein religiöses. Der Geist ist so ausgestattet, daß er unter günstigen Bedingungen im Laufe seiner Entwicklung auch religiöse Vorstellungen, d. h. solche, die sich auf ein göttliches Wesen als Objekt (und Erreger) beziehen, in sich erzeugt und daß er mit diesem Inhalte Gefühle der Lust und Unlust (Seligkeit 2c.) und Willensentschließungen verknüpft. Dies ist das Thatsächliche. Es ist eine bloße Tautologie, wenn man nun aus diesem thatsächlichen Effekt ein hypothetisches Vermögen erfindet und meint, daraus nun irgendetwas erklären zu können. Wiederum erhebt sich nun die Rede von einem Organ des Geistes, wiederum soll ein Gottesbewußtsein als etwas ursprünglich und unmittelbar Gegebenes uns zukommen. Wann wird einmal dieses Reden von jenem fertigen Ursprünglichen verstummen? Gebe man doch lieber einfach zu, wie die Sache steht, mag es auch nicht so leicht und einfach aussehen; nämlich, daß hier wiederum mit zwei Faktoren zu rechnen ist. Mikrokosmos Bd. II. S. 299: „Die Erkenntniß der Welt fanden wir nicht nur im Einzelnen der Arbeit der Erfahrung überlassen, sondern auch die kleinere Summe der allgemeinen und gesetzgebenden Wahrheiten, die diese Arbeit leiten sollen, war unserem Geiste nicht in ausführlicher Vollständigkeit angeboren; nur ein einziger Keim höherer Einsicht lag in uns, den wir unter der veränderlichen Gunst der Umstände in ein mehr oder minder klares oder verworrenes Gezweig entwickeln. Wir werden im Stillen erwarten, daß es auch mit den Grundlagen des sittlichen Lebens sich ähnlich verhalten möge. Ist der Mensch überhaupt bestimmt, erst durch eigene Thätigkeit zu werden, was sein Begriff ihm zu sein befiehlt, so wird er auch die Ideale seines Thuns nicht als ein fertiges Geschenk seiner Organisation in sich finden, sondern im Laufe seiner Entwicklung sich ihrer zu bemächtigen haben. . . . . Ich darf nicht besonders hervorheben, daß es Zweierlei

ist, was wir behaupten, die entwickelnde Kraft der Erfahrung einerseits, aber ebenso sehr das ursprüngliche Vorhandensein des Keimes, auf den sie wirkt. Man wird nie Erfolg haben, wenn man in eine leere Seele hinein das Bewußtsein des Sollens nur vermittelt der Eindrücke der Erfahrung bringen will." (Vgl. Roze, Streitschriften, Jahrg. I, S. 13 ff.) Im Grunde wird auch Jeder, der ein ursprüngliches Gewissen im Neugeborenen annimmt, von der Erfahrung genöthigt, diese Annahme durch allerlei Kautelen illusorisch zu machen; aber man sollte sich dann auch von Anfang an korrekter ausdrücken. Dies ist nicht ein bloß theoretisches Ansinnen. Wir rauben uns den freudigen Einblick in die umbildende Macht der christlichen Kultur, wenn wir die elementare Natur des Geistes glorifiziren, und wir können diesen Schaden nicht etwa dadurch abwenden, daß wir einen Unterschied zwischen unserer heutigen Ausstattung und der des normalen Kindes fingiren, von der wir Nichts wissen. Kurz, es ist auch ethisch wichtig, daß wir bei der Ueberzeugung beharren, das naturwüchsiges Gemüth des Menschen erzeuge keineswegs die klare Einsicht in die sittlichen Gebote, die uns nur deshalb so natürlich scheint, weil der Quell der christlichen Erziehung sie uns mühelos darbietet. Also um es nach Roze zusammenzufassen: „Die ältere Ansicht glaubte, daß allgemeine sittliche Grundsätze, nach denen Lob und Tadel auf das Verhalten des Willens falle, allen Seelen so gleichartig wie die Verstandeskategorieen angeboren seien. Die Erfahrung widerlegt dies, da in verschiedenen Civilisationsstufen der Inhalt dessen, was das Gewissen vorschreibt, nicht bloß im Detail, sondern auch in wesentlichen allgemeinen Beziehungen sehr verschieden ist; allein die andere Ansicht, welche die sittlichen Grundsätze, ohne für sie eine besondere Wurzel anzunehmen, als eine wenn auch entfernte Konsequenz der Wechselwirkung der Vorstellungen betrachtet, hat nicht nur bisher diese Behauptung nicht erweisen können, sondern ihre Unerweislichkeit scheint von Anfang an klar. Denn alle Erfahrung kann zwar zu Maximen der Klugheit führen, durch die Unangenehmes vermieden wird; aber der Gedanke einer Verpflichtung, die bloß von dem Werth einer Handlungsweise an sich selbst abhängt und in gar keiner Beziehung zum persönlichen Wohl stände, geht

aus ihr so wenig hervor, als der Gedanke, daß irgendein theoretisches Verhalten nothwendig sei. Wir müssen daher dabei bleiben, auch in den sittlichen Urtheilen oder in dem Gewissen eine Reaktion der Natur des Geistes zu sehen."

Der Paragraph sagt uns noch viel Einzelnes, was in dem Gewissen mitgegeben sei; man kann nur annehmen, daß Dr. Schenkel, was vom christlich erzogenen Bewußtsein gilt, durch ein ansprechendes, aber mehr poetisches Experiment in das ursprünglich gegebene Geistesleben verlegt habe. Sonst müßten wir diesen Reichthum Punkt für Punkt leugnen.

Was das Gewissen sei, ist eine kaum faßbare Frage überhaupt. Die ganze Untersuchung bekommt erst Interesse, wenn sie als ein Bestandtheil der Kulturgeschichte, oder spezieller der Völkerpsychologie betrachtet wird. Unter welchen Bedingungen sich diese oder jene sittlichen Urtheile in den Nationen und den Einzelnen entwickeln, welches die elementaren, überall vorfindlichen sittlich-religiösen Vorstellungen sind, wie sie unter dem Einfluß der Geschichte, der sittlichen Energie und Schlaffheit, der Bildung und Unbildung fortschreiten oder rückschreiten, jedenfalls sich individualisiren, welches überhaupt der Einfluß der christlichen Religion als einer Thatsache auf die sittlichen Begriffe der christianisirten Völker gewesen und wie derselbe im heutigen Volksleben durch christliche Erziehung sich erweise — das und Aehnliches dient zur Einsicht in das Gewissen. Eine Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus müßte auf solchen Vorarbeiten ruhen, die wir leider noch nicht besitzen; man müßte denn einige Arbeiten um ihres guten Strebens wegen für mehr ausgeben als Versuche und Reime.

Und wenn wir hier einmal auf Aufgaben gerathen sind, die der Wissenschaft gestellt sind, so scheuen wir uns nicht, alle Mitforschenden auch noch auf die umfassenderen Probleme von Neuem hinzuweisen, von deren Lösung eine christliche Weltansicht durchaus abzuhängen scheint. Denn es bleibt doch zu untersuchen und bis in's Einzelne mit Hülfe der Philosophie auszuführen: 1) wie die mechanische Weltansicht von der ethischen verschieden sei, aber von dieser entweder bloß überwältigt oder auch durchdrungen werden könne; 2) wie die ethische mit der religiösen wiederum zusammen-

hängt, wie insbesondere die Erfahrung von der „Erlösung“ spezifisch-fittlich wirkt; 3) ob es nöthig ist, eventuell wie es zu geschehen hat, daß sich die religiösen Anschauungen zu einer Art von Metaphysik gestalten, welche mit der gewöhnlichen Philosophie sich auseinanderzusetzen habe. Wenn diese Fragen durch ihren Umfang und ihre Schwierigkeit uns schrecken, so werden sie vielleicht schon als Leitfäden für unsere Bestrebungen die zusammenhaltende Uebersicht unterstützen.

Am Schlusse dieser Scholien muß ich noch einige Bemerkungen mehr persönlicher Art machen. Viele der hier vorgebrachten kritischen Ausstellungen gegen Dr. Schenkel's Buch sind in sehr zuversichtlichem Tone und in einer zu großen Kürze gehalten, d. h. obwohl sie um des Bestrittenen wegen, das in der Form der Demonstration nur selten erscheint, nicht ausführlicher zu sein brauchten, so hätten sie es insofern wohl sein sollen, als Voze's Ansichten bei den Theologen noch zu wenig bekannt sind. Ich kann diesem Uebelstande nur mit der Bitte abzuhelpen suchen, daß man sich von meinen abrupten Behauptungen dazu treiben lasse, die angeführten Werke selbst in die Hand zu nehmen. Sie verdienen es in hohem Maße.

Sodann wiederhole ich die Voraussetzung, daß Niemand aus den hier angegriffenen wenigen Paragraphen sich eine Vorstellung machen wird von dem Werth oder Unwerth des ganzen Buches, welches mir noch nicht in vollem Maße die Beachtung und öffentliche Besprechung gefunden zu haben scheint, auf die es Anspruch machen darf. Mir kam es hier nicht auf das besondere Werk von Dr. Schenkel allein an, sondern auf ein Allgemeineres, auf die Grundlage der Dogmatik überhaupt.

---

# Recensionen.

---





Zeitschrift für Kirchenrecht. Unter Mitwirkung von Dr. Bluhme in Bonn u. s. w. u. s. w. herausgegeben von Dr. Richard Dove, ordentl. Prof. der Rechte etc. in Tübingen. I. Jahrg. (1861); II. Jahrg. (1862); Berlin, Schulze. III. Jahrg. (1863); Tübingen, Laupp und Siebeck. IV. Jahrg. (1864); mit herausgegeben von Dr. Emil Friedberg, Privatdozenten der Rechte in Berlin. 1. u. 2. Heft. Jeder Jahrgang 4 Hefte von je 7—8 Bogen. Preis des Jahrgangs 3 Thlr.

---

Es ist vorlängst von Prof. Dr. v. Scheurl in Erlangen in einer kleinen Schrift („Der Werth des Kirchenrechts für evangelische Geistliche“, Erlangen 1861) an die evangelischen Theologen eine Mahnung ergangen, sich mit diesem Theile praktisch-theologischer Wissenschaft besser bekannt zu machen und mehr zu beschäftigen, als dies bis jetzt in der Regel der Fall gewesen. Hingewiesen wird dabei namentlich auf diejenige immer steigende Wichtigkeit solcher Kenntnisse, die durch die Ausbildung synodaler Institutionen bedingt ist, während auch abgesehen hievon nicht nur jeder kirchliche Beamte, Dekan u. s. w., ohne kirchenrechtliches Wissen seinem Berufe zu genügen unfähig ist, sondern auch jeder einzelne Geistliche eine Menge von Fällen erleben kann, in denen er ohne dasselbe rathlos bleibt, überhaupt aber die gesammte theologische und kirchliche Bildung noch eine große Lücke zeigt, wenn der Geistliche nicht auch in dieser Beziehung gehörig vorbereitet in's Amt tritt. Die katholischen Theologen sehen dies meist besser ein, wie auch die kirchen-

rechtliche Literatur der katholischen Kirche viel mehr Theologen als Autoren aufzuweisen hat, als dies in der evangelischen Kirche der Fall ist. Freilich liegt dies auch in einem fundamentalen Unterschiede der beiden Kirchen begründet; wo die Verfassung der Kirche selbst schon so zu sagen ein Glaubensobjekt ist, weil sie auf göttlicher Stiftung beruht und das Heil mitbedingt, wo ebendarum auch die rechtliche Seite des kirchlichen Lebens bis in's Einzelste durchgebildet ist und eine Masse von Ordnungen darbietet, die für die evangelische Kirche mit aller Hierarchie von selbst wegfielen: da ergibt sich die Forderung hierauf bezüglich genauer Kenntniß von selbst. Ja, in diesem Gegensatz liegt auch der Grund der Thatsache, daß die evangelischen Theologen von Haus aus eher eine gewisse Abneigung gegen kirchenrechtliche Dinge fühlen. Wie *Hundeshagen* (in der vorliegenden Zeitschrift, Jahrg. I, S. 453) richtig bemerkt, daß der Begriff der unsichtbaren Kirche „für die kirchenbildende Thätigkeit ein verhängnißvolles Ruhepolster und entschieden hemmend geworden ist für das protestantische Kirchenrecht“, so hat er bis heute noch schon auch das Interesse für dasselbe geschwächt; und was (ebendaf. S. 473) von Luther gesagt wird: „es zeige sich bei ihm nur wenig Theilnahme für die Bestrebungen, der protestantischen Kirche eine bestimmte, selbstständige, definitive Organisation zu verschaffen; seine Schriften, Briefe und Gutachten enthalten überraschend wenig Beziehungen auf die hieher gehörigen Fragen und Aufgaben; selbst bei der Einsetzung von Konsistorien seit 1539. habe er sich nicht besonders praktisch betheiligt; ihn habe es auf andere, seinem besonderen Naturell entsprechendere Gebiete gezogen“: das kann im Allgemeinen von den protestantischen Theologen gleichfalls behauptet werden. So sagt auch *Jacobson* gelegentlich (Jahrg. I, S. 229): „Es trifft die evangelischen Geistlichen schon seit lange der Vorwurf, daß sie sich um das evangelische Kirchenrecht viel zu wenig bemühen.“ Ist auch kein Grund zu der Besorgniß vorhanden, es möchte der Protestant durch kanonistische Studien in Versuchung gerathen, katholisch zu werden (wie man dies, nach derselben Abhandlung Jahrg. I, S. 214 einst, in Folge eines speziellen Vorfalls, in Holland zu fürchten geneigt war), so ist doch im Allgemeinen dem evangelischen Theologen der kirchen-

rechtliche Stoff zu materiell, zu wenig dem Idealismus homogen, in dem er sich am liebsten mit seinen Gedanken ansiedelt; und manche Richtungen, die wenigstens zeitweise die Gemüther weithin beherrschen, wie einerseits die spekulativ-philosophische und kritische, andererseits die pietistische und die theosophische, sind ohnedies dazu angethan, gegen kirchenrechtliche Fragen gleichgültig zu machen, wofern man nicht etwa persönlich durch die praktische Seite derselben berührt oder gestört wird. Und wenn die ultrakirchlichen Theologen und Juristen sich mit derlei Fragen beschäftigen und kirchenrechtliche Theorien aufstellen, so hat dies gerade die Wirkung, daß die Freisinnigeren nur um so weniger Geschmack daran finden. Daß dies ein Uebelstand ist, daß trotz alledem zumal in unseren Tagen sich kein Theolog, kein praktischer Geistlicher von kirchenrechtlichem Wissen mit Fug dispensiren darf, das liegt, wie gesagt, auf offener Hand; die Noth wird am Ende dazu zwingen, wie unsere Geistlichen auch zu besserer Kenntnißnahme von liturgischen und hymnologischen Dingen durch die Noth gezwungen worden sind. Aber damit das geschehe, dazu ist nöthig, daß diese Wissenschaft uns auch in einer Form dargeboten wird, die gegen theologisches Denken und Reden nicht allzu grell absticht. Es gibt eine juristische Darstellungsweise, die den evangelischen Theologen immer abstoßen wird, die ihm kleinlich, sophistisch, kalt und geistesarm erscheint, bei der es ihm trotz bestem Willen öde um's Herz wird; man kann uns nicht zumuthen, etwa die Quartanten Böhmer's oder das Kirchenrecht von Schnaubert 'mit demselben Interesse zu lesen, wie etwa Schleiermacher's *Pacificus Sincerus* oder Harleß' „Ueber die Ehescheidungsfrage.“ Wohl fehlt es nicht an Werken, die in ganz anderem Stil geschrieben sind, wie Stahl's „Kirchenverfassung“; aber gerade daß so oft der juristische Verstand die Anerkennung falscher theologischer Voraussetzungen erzwingen will, das ist nicht geeignet, die Lust zu solchen Studien zu reizen. Deshalb aber begrüßen wir das Unternehmen des Herrn-Prof. Dove als ein um so willkommneres, weil, was er beabsichtigt hat und was nun bereits in drei vollständigen Jahrgängen geleistet worden ist, nach Inhalt und Form auch dem Theologen sich bestens empfiehlt und deshalb hiermit auch der Aufmerksamkeit der Leser dieser theologischen

Zeitschrift empfohlen wird. Daß wir unter den Mitarbeitern Theologen wie Hundeshagen und Hauber finden, erweckt schon ein hohes Vertrauen; aber auch die Juristen, wie der Herr Herausgeber selbst, der verewigte A. L. Richter, v. Scheurl, Jacobson, Herrmann, sind nicht nur bedeutende Autoritäten im kirchenrechtlichen Fache, sondern zugleich Männer von einer evangelisch-kirchlichen Gesinnung, die zwischen ihnen und uns den geradesten Weg des Verständnisses und der Zustimmung bahnt. Im Vorworte (Jahrg. I, S. 5) spricht sich der Herausgeber darüber bündig aus: „Die Zeitschrift wird sich ebenso ferne von radikalen Uebertreibungen, als von jenem engherzigen Konfessionalismus und jener Hinneigung zur Hierarchie zu halten haben, welche mit der Verleugnung des Protestantismus enden. Dabei wird sie sich bewußt bleiben, daß auf dem Gebiete wissenschaftlicher Untersuchungen über evangelisches Kirchenrecht jeder selbstständige Standpunkt berechtigt ist, sofern er nur wahrhaft evangelisch ist, aber evangelisch in dem vollen Sinne, daß ihm niemals das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem unwandelbaren Grunde der Kirche verloren geht, welchen der Erlöser gelegt hat. Auf dem Gebiete unserer Wissenschaft kann ja eine fruchtbringende Thätigkeit nicht von einer Richtung entwickelt werden, welche den Protestantismus als reine Negation, als das abstrakte Prinzip der freien Forschung fassen wollte. Aber evangelisches Kirchenrecht wird auch nur von Solchen gefördert werden können, denen die Reformation nicht ein vereinzelttes geschichtliches Faktum ist, sondern denen sie noch gegenwärtig ein lebensvolles Prinzip bildet; nicht also von Solchen, welche, indem sie den Gegensatz der Konfessionen innerhalb der evangelischen Kirche künstlich zu erweitern sich bemühen, sehnuchtsvoll nach den Grundsätzen des Tridentinum hinüberschauen. Unsere Zeitschrift wird nicht suchen, was die evangelischen Konfessionen trennt, sondern was sie bindet, mögen ihre Mitarbeiter ihre Stellung innerhalb des lutherischen oder innerhalb des reformirten Bekenntnisses haben, oder mögen sie sich auf den Standpunkt stellen, den die einst noch ungetrennte evangelische Kirche einnahm. Gewiß läßt die angedeutete Uebereinstimmung in der Grundrichtung noch immer Raum für eine große Mannichfaltigkeit der individuellen Auffassungen.“



Diesem Programm ist die Zeitschrift treu; sie kommt aber namentlich auch dem entgegen, was wir oben als wünschenswerth für die Theologen bezeichnet haben. Unter allen bis jetzt darin erschienenen Arbeiten ist nur eine, von der wir gestehen müssen, daß wir ihr keinen Geschmack abgewinnen konnten, nämlich die Abhandlung: „Zur Revision der Lehre von der rechtlichen Natur der Konkordate“ — erster Artikel Jahrg. III, S. 404 ff.; zweiter Artikel Jahrg. IV, S. 105 ff. — von Dr. Bernh. Hübler in Breslau. Ob sie den juristischen Erfordernissen entspricht, wissen wir nicht, aber während sie in ihren positiven Sätzen uns zu sehr auf katholische Anschauungen zurückzudeuten scheint, hat die Art, wie der Verfasser von oben herab gegen die vortrefflichen Erörterungen von Sarwey (Jahrg. II, S. 439; Jahrg. III, S. 267) über den gleichen Gegenstand sich ausläßt, allzu viel Aehnlichkeit mit der Manier, wie man katholischerseits gegen protestantische Auffassungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sich öfters äußern hört. Wie klar, wie schlagend ist dagegen die Beweisführung Sarwey's, daß ein Konkordat als Vertrag des Staats mit dem Papst eine innere Unmöglichkeit sei, eine Form, die die Kurie nur darum gebrauche, weil zu Zeiten auf diesem Weg ihre Zwecke am vortheilhaftesten zu erreichen seien, während der Nachtheil immer nur auf Seiten des Staats liege. — Einiges Andere wird, weil es spezielle Fälle, provinzielle und lokale Verhältnisse oder Detailforschungen im kanonischen Rechte betrifft, ebenfalls mehr nur den Juristen interessieren (wie z. B. Jahrg. II, S. 412 die Abhandlung von Hinschius „Ueber die Succession im Patronatrechte säkularisirter geistlicher Institute“, desgleichen Verschiedenes in den jedem Bande reichlich beigelegten Miscellen); aber Manches, das äußerlich etwa schon durch seinen Titel den Theologen wenig anzieht, ist gerade dazu geeignet, ihn, soweit er es bedarf, in juristisches Denken einzuführen, wie z. B. die Artikel von v. Scheurl über kirchliches Gewohnheitsrecht (Jahrg. II, S. 184; Jahrg. III, S. 30 u. 387). Besonders aber heben wir hervor die Abhandlungen: „Ueber das kanonische und kirchenrechtliche Studium sonst und jetzt in Italien, Frankreich, in den Niederlanden, Belgien und Deutschland“ von Jacobson (Jahrg. I, S. 195), eine geschichtliche Darstellung, die zur Introduction in das Kirchen-

recht selber dienen kann; die Artikel „Zur Geschichte der Eheschließung“ von Friedberg (Jahrg. I, S. 362; Jahrg. III, S. 147), welche die interessantesten Aufschlüsse namentlich auch über die Ansichten der Reformatoren über die kirchliche Trauung geben und so recht zur Evidenz bringen, auf welch hohem Boden die modernen ultrakirchlichen Ehetheorien stehen, wie anders die Reformatoren menschliche Dinge und sittliche Verhältnisse angesehen haben, als die, die sich für ihre einzig treuen Schüler ausgeben. In dieselbe Kategorie gehören (Jahrg. II, S. 1) die „Beiträge zur Geschichte des Desertionsprozesses nach evangelischem Kirchenrecht“ von Hinschius, die nicht nur eine Menge Einzelheiten über die allmähliche Entstehung eines evangelischen Eherechtes beibringen, sondern auch erkennen lassen, wie mit Naturnothwendigkeit aus dem Desertionsprozeß der Quasidesertionsprozeß hat erwachsen müssen. Ein nicht geringes historisches Interesse erregt und befriedigt, von demselben Verfasser, der Artikel Jahrg. III, S. 68 über den *recursus ab abusu*, zunächst wie er in Frankreich aufgebracht wurde und in verschiedenen wichtigen Fällen in Anwendung gekommen ist. Das ist namentlich einer der großen Vortheile, die der Wissenschaft aus dem Bestand und der tüchtigen Leitung einer Zeitschrift erwachsen, daß Gegenstände, die man in den Lehrbüchern nur kurz abgehandelt findet, durch Monographien in ein umfassendes, helles Licht gesetzt werden; wie ganz anders ist man sich über solch einen Begriff, wie der *recursus ab abusu*, klar, wenn solche spezielle historische Studien vorliegen, als wenn man sich mit den Definitionen begnügen muß, die ein Lehrbuch bietet! Unter den geschichtlich wichtigen Aktenstücken, deren die Zeitschrift viele aufgenommen hat und dadurch erst allgemein zugänglich macht und aufbewahrt, heben wir mit besonderem Interesse eine Reliquie von Schleiermacher heraus, nämlich einen von Richter mitgetheilten, hier zum ersten Male veröffentlichten Entwurf einer Kirchenverfassung, den derselbe im Jahre 1808 eingereicht hat, der aber wegen der sehr freien Stellung, die er für die Kirche in Anspruch nimmt, ohne Erfolg geblieben ist. Wir müssen uns begnügen, diese höchst merkwürdige Arbeit nur zu erwähnen; doch mag zur Charakterisirung ein einziger Artikel daraus hier Platz finden. Abschnitt I, § 12 lautet: „Wenn eine Pfarre

erledigt ist, schlägt die Synode oder ihr engerer Ausschuß drei Kandidaten vor, welche die gegründetsten Ansprüche haben. Wenn diese den Vorschlag annehmen, werden sie nach einem prüfenden colloquio sogleich ordinirt und versehen der Reihe nach, Jeder ein paar Wochen, den Dienst bei der Gemeinde. Nach Ablauf dieser Zeit wählt die Gemeinde aus ihnen ihren Lehrer. Alles Patronatrecht muß gänzlich abgeschafft und dies die einzige Art sein, wie Predigerstellen besetzt werden. Jeder Kandidat hat das Recht, einen Vorschlag abzulehnen, nicht aber, sich zu einer bestimmten Stelle zu melden.“ — Ferner sind mit besonderer Aufmerksamkeit die wichtigeren gesetzgeberischen Akte der neueren Zeit behandelt; so das württembergische Konkordat von 1855 und seine Beseitigung durch ein von der Ständekammer 1861 verabschiedetes Gesetz — in dem Aufsatze: „Die kirchenrechtlichen Verhandlungen auf dem württembergischen Landtag von 1861 und die daraus hervorgegangenen Gesetze“ von Prälat A. Hauber, der mit gewohnter Klarheit, Bestimmtheit und Ruhe das volle Recht des von der Ständekammer und Regierung eingeschlagenen Verfahrens gegen die Konvention auseinandersetzt, aber ebenso auch auf die Lücken hinweist, die noch übrig gelassen wurden und die irgendeinmal zu neuen Schwierigkeiten den Anlaß geben können. Ebenso hat Haß (Jahrg. I, S. 267; Jahrg. II, S. 290) die neueste Gesetzgebung in Baden bearbeitet, jedoch in weiterem Umfang, indem ein geschichtlicher Ueberblick über die Gestaltungen, die die evangelische und die katholische Kirche in Baden angenommen und durchlaufen haben, und als Schluß derselben eine Darstellung sowohl der Verhandlungen über das Konkordat und die schließliche Beseitigung desselben, als auch der Neubildung der Verfassung für die evangelische Kirche gegeben wird. Vehrreich sind die historischen und betrachtenden Ausführungen des Herausgebers über die Synoden in der evangelischen Landeskirche in Preußen (Jahrg. II, S. 131; Jahrg. IV, S. 131); in letzterem Artikel hat uns insbesondere S. 150 ff. der Nachweis angesprochen, was die richtige Stellung der Synoden, diese als vollständig bis zur Landessynode hinauf organisirt vorausgesetzt, zum Kirchenregiment, zum summus episcopus sei und welchen Werth solche Institutionen in Zeiten der Gefahr für die Kirche haben

müssen. „Ist es nicht Pflicht“, sagt der Verfasser S. 153, „so lange es noch Zeit ist, das Regiment der Kirche so zu verfassen, daß die landesherrlichen Kirchenbehörden, wenn es gelten sollte, schwere Beeinträchtigungen von der Kirche abzuwehren, an den Synoden eine Stütze finden können, — daß, wenn, was Gott verhüten wolle, die Verhältnisse den Landesherrn einmal nöthigen sollten, seinen schirmenden Arm der Kirche ganz zu versagen, und auf sein oberstes Regiment derselben unbedingten Verzicht zu leisten, die Kirche in der Lage sei, sich mit ihren eigenthümlichen Organen selbst zu schirmen, ja selbst unter revolutionärem Druck ihr selbstständiges Leben unverfehrt zu bewahren. Wir wollen nur den wahrscheinlichen Ausgang jener Kämpfe in's Auge fassen, daß das verfassungsmäßige Leben des Staates unverfehrt aus denselben hervorgeht, das konstitutionelle System mit seiner unvermeidlichen Konsequenz der Verantwortlichkeit der Staatsminister das Feld behauptet, die parlamentarischen Körperschaften jenes Gewicht ausüben, welches ihnen in der konstitutionellen Verfassung naturgemäß zufällt. Ist es nicht aber gerade dann unbedingt erforderlich, daß möglichen Uebergriffen der parlamentarischen Faktoren gegenüber das Regiment der Kirche kraftvoll organisiert erscheine?“ Und S. 154 steht der beherzigenswerthe Satz: „Wäre es nicht möglich, daß künftige Regenten sich für ihr durch den Einfluß des Parlamentes beschränktes persönliches Regiment im Staate einen Ersatz durch ein ungebundenes Schalten in der Kirche suchten?“ Gewiß — es ist das gerade so wohl möglich, wie man schon erlebt hat, daß umgekehrt auch die Demagogen, wenn ihnen der Weg zu politischer Agitation zeitweise versperrt ist, sich einstweilen auf's kirchliche Gebiet geworfen und dort ihren Gelüsten Genüge zu thun gesucht haben. Und S. 152 (Note) spricht sich der Verfasser gegen einen Unfug aus, der auch neuerlich wieder in sehr flagranter Weise zum Vorschein kommt. „Wenn irgendetwas schwere Gefahren für die Kirche heraufzuführen geeignet ist, so ist es die Erscheinung, daß so manche ihrer Diener die zeitlichen Interessen eines bestimmten Regierungssystems mit den ewigen Anforderungen des Reiches Gottes verwechseln. Ob absolutes, ob konstitutionelles Königthum, ob persönliches, ob parlamentarisches Regiment, das



sind Fragen, welche der Entwicklung des weltlichen Staatsrechts anheimfallen; Gottes Ordnung wird dadurch nicht berührt. Es gibt kein göttliches Recht, welches das Budgetrecht der Landtage oder die Rechtmäßigkeit oktroyirter Verordnungen normirte. . . . Mit Berufung auf das göttliche Recht haben einst die Stuarts die bestehenden Ordnungen zu beugen versucht; mit Berufung auf Gottes Ordnung aber hat auch Cromwell's revolutionäre Armee den Tyrannen abgestoßen." (Wie es die hiermit getroffene Junkerpartei mit göttlichen Rechten eigentlich meint, das hat man neuestens wieder an der schändlichen Duellgeschichte in Preußen, sowie an ihrem schimpflichen Auftreten gegen den legitimen Herzog Friedrich von Schleswig-Holstein gesehen.) In ähnlicher Weise, wie Obiges zunächst im Hinblick auf Preußen gesagt ist, hat Herrmann in der Abhandlung (Jahrg. I, S. 43) „über den Entwurf einer Kirchenordnung für die sächsische Landeskirche" sich ausgesprochen; es ist dort S. 72 ff. die Bedeutung des Synodal-Instituts und namentlich das nothwendige Zusammenwirken von Kreissynoden und Landessynoden in's Licht gesetzt. S. 82 f. (Note) wird namentlich auf den höchst nöthigen Schutz hingewiesen, den eine evangelische Landeskirche in dem Falle an ihrer Landessynode haben müsse, wenn, wie in Sachsen, der Landesherr dem katholischen Bekenntniß angehöre. „Wohl hat ganz vorzugsweise Sachsen den Beweis geliefert, daß solche Verhältnisse durch die Gewissenhaftigkeit und Weisheit der handelnden Personen erträglich gemacht und vor der Entwicklung der in ihnen enthaltenen üblen Keime bewahrt bleiben können. Aber dadurch ändert das Verhältniß seine objektive Natur nicht, und die wechselnden Personen bleiben trotz des gewichtigen Einflusses der traditionellen Haltung ihres Hauses dennoch wesentlich freie, nicht nothwendige Erben der Weisheit ihrer Väter. Deshalb gebührt es sich, daß eine solche Landeskirche gegen die Veränderung ihrer inneren Ordnungen Schutzwehren aufrichte, welche das Kirchenregiment an einseitigem Vorgehen in dieser Richtung verhindern, was eben durch Bindung derselben an die Zustimmung der Synode geschieht." Noch heben wir aus dieser vortrefflichen Arbeit eine Stelle aus, die die neuerlich vielfach besprochene Vereinbarkeit der Existenz eines Kultministers mit einem



echt kirchlichen Regiment in einem, wie wir glauben, vollkommen richtigen Sinne bespricht. S. 95 wird gesagt: „Bei dieser Einrichtung kann freilich nicht von einem im kirchlichen Regierungs-Organismus durchgeführten Prinzip der Selbstständigkeit der Kirche die Rede sein. Doch darf ihr innere Berechtigung wenigstens so lange nicht abgesprochen werden, als die oberste Kirchenbehörde noch nicht in die, erst durch ein eingelebtes Synodal-Institut mögliche Verbindung und Wechselwirkung mit den übrigen Gliedern des kirchlichen Ganzen gelangt ist. So lange dieser Zusammenhang und die durch ihn bedingte volle Orientirungsfähigkeit noch fehlt, mangelt der rein-kirchlichen Centralbehörde nur zu leicht die so wichtige innere Unabhängigkeit von den wechselnden theologischen und kirchenpolitischen Richtungen, die mit den wirklichen Bedürfnissen und Anliegen des praktischen religiösen und kirchlichen Lebens nur zum Theil zusammenhängen, und in den überspannten Ansprüchen, mit denen sie auftreten, nur ein kleines Moment wirklichen Rechtes und die religiöse Mission der Kirche wahrhaft fördernden Gehaltes zu bergen pflegen. Zwar gibt es in der Welt keinen Grund, die Sichtungskraft für diesen Gehalt einem Kultminister mehr als einem Oberkonsistorium zuzutrauen. Aber wohl ist zu erwarten, daß der Erstere gegenüber von jenen Richtungen unbefangener, mit seinem Urtheil gerade deshalb, weil er den Beruf der Entscheidung sich nicht zutraut, zurückhaltender und deshalb auch geneigter sein werde, die Dinge sich ausleben und die Geister sich auskämpfen zu lassen.“ Ganz gewiß. Wenn der Satz: „Der natürliche Mensch vernimmt Nichts vom Geiste Gottes“ in concreto so zu übersetzen wäre: „Ein Laie, also auch ein Kultminister, der nicht Theolog ist, versteht Nichts von dem, was die Theologen wissen und was immer göttliche Wahrheit ist“, dann wäre solch ein Minister überall vom Uebel. Aber faktisch haftet an dem, was die Theologen als göttliche Wahrheit proklamirt haben, so viel Menschliches, und zwar Individuell-Menschliches, Eigenwilliges oder Anerzogenes, daß das Urtheil eines wohlwollenden Mannes, der einen weiten Gesichtskreis überschaut, oft gerade das erwünschte, heilsame Gegengewicht, ein Korrektiv oder Koërgitiv gerade dadurch bildet, daß er auch solche Dinge vom allgemein-menschlichen Standpunkt

aus beurtheilt. Das Göttliche, rein an sich betrachtet, steht freilich über allem menschlichen Urtheil; aber sofern das Göttliche in menschliche Sägung gefaßt ist, unterliegt es vermöge dieser seiner Fassung und Mischung auch der allgemein-menschlichen Betrachtung und Beurtheilung, sobald diese nur eine wirklich rein-menschliche, auf die allgemeinen sittlich-religiösen Prinzipien zurückgehende, so zu sagen christlich-menschliche ist; und daß man keinen Juden zum Kultminister machen werde, das ist in einem christlichen Staate doch immer zu hoffen. Man hat dies anders auch so ausgedrückt, was dann namentlich mit der angeführten Restriktion Herrmann's in Betreff des noch mangelnden synodalen Lebens zusammentrifft: der Kultminister sei ein Schutz der Laien gegen eine ungebührliche Uebermacht der Geistlichen. Wenn freilich auch der Kultminister seine eigene Theologie (oder Philosophie) sich macht und nun dieser Geltung verschaffen will — sei es auf Wöllner'schen oder auf Altenstein'schen Wegen —: dann sind Beide, Laien und Geistliche, gleich übel daran; zur Beseitigung solch eines Ministers müßte dann aber eben eine tüchtig organisirte Synode die gesetzlichen und wirksamen Schritte zu thun in Stand gesetzt sein.

Eine ausgezeichnete, der Zeitschrift einverleibte Arbeit haben wir absichtlich bis jetzt noch nicht genannt, um mit ihr unser Referat zu schließen, nämlich die Artikel von Hundeshagen „über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche“, Jahrg. I, S. 232 u. 444; ein dritter Artikel ist für das bis jetzt noch nicht erschienene 3. Heft des IV. Jahrgangs angekündigt, wogegen schon in Jahrg. III, S. 232 unter dem Titel: „Die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältniß zum Wesen der Kirche“ jenen geschichtlichen Erörterungen eine mehr theoretische Ausführung desselben Hauptgedankens an die Seite gestellt ist. In den geschichtlichen Artikeln durchläuft der verehrte Verfasser, zurückgehend auf die Staaten des heidnischen Alterthums, alle Phasen der Vermischung von weltlichem und geistlichem Regiment, in welcher er ein bis jetzt permanent gewesenes Uebel sieht. So sehr wir uns auch hier wieder der historischen Meisterschaft des Verfassers, besonders in der klaren Präzisierung, Charakterisierung und Gruppierung der historischen Momente freuen, so sind uns

doch über Hauptpunkte, die den Kern seiner Kritik bilden, nicht alle Zweifel gelöst. Er sagt Jahrg. I, S. 243 (womit Jahrg. III, S. 242 f. zu vergleichen): „Indem im Christenthum dem Individuum die höchste und ewige Stellung lediglich vermittelt wird durch sein menschheitliches Geschaffensein von und zu Gott und die weltgeschichtliche Erlösungsthat Gottes, so greift damit auch der soziale Lebenstrieb des Christenthums weit über die Grenzen des einzelnen vollklichen und staatlichen Daseins hinaus, und ebendamit ist die Kirche eine vom Staat unterschiedene Gruppierung und Ordnung des Lebens. Die Kirche ist ihrer Idee nach darauf angelegt, selber eine civitas, ein in dem Umkreis ihrer besonderen Bestimmung selbstständiges Gemeinwesen, ja, wenn wir die Worte in einer gewissen Verallgemeinerung gebrauchen dürfen, ein Staat zu sein, ein Reich, und wenn auch nicht ein Reich von dieser Welt, doch ein Reich in dieser Welt.“ In dem engen Anschluß des kirchlichen Lebens an das nationale Leben, wodurch die Kirche zur Landeskirche wird — wo, wie er a. a. O. die ihm entgegenstehende Ansicht, sie auf's Aeußerste schärfend, ausdrückt, „die Religion Nichts ist, als eine besondere Manifestation eines Nationallebens, als eine der Erscheinungsseiten des durch die Volksart bestimmten staatlichen Daseins“ —, erkennt daher der Herr Verfasser eine prinzipielle Verfehrung und Fälschung der Idee der Kirche, daher ihm auch die Vereinigung staatlichen und kirchlichen Regiments, die er Theokratie nennt, als ein den protestantischen Kirchen von Anfang inhärenter, nur in ihnen anders als in der römischen Kirche sich gestaltender Grundfehler erscheint. Dies eben ist der Punkt, wo wir uns von der Richtigkeit des Gesagten nicht überzeugen können. Jener Trieb zur Expansion, der sich an keinen Schlagbaum zwischen Völkern und Staaten kehrt, ist unzweifelhaft der Kirche eigen, er ist ihr vom Herrn eingeheftet; auf ihm beruht alle Missionsthätigkeit. Aber wenn nun der protestantische Missionar, der etwa von Basel oder von Barmen ausgegangen ist, in Ostindien oder auf der Westküste von Afrika eine Gemeinde, allmählich auch mehrere Gemeinden, zuletzt vielleicht einen ganzen Volksstamm für's Evangelium gewonnen hat: so wird er zwar sehr natürlicherweise die ihm von der Heimath her gewohnten

und liebgewordenen Formen des kirchlichen, des gottesdienstlichen Lebens, so gut es geht, auf die neue Gemeinde übertragen, wird die heimischen Lieder in die Landessprache übersetzen, die heimischen Melodien singen lassen, den heimischen Katechismus zum Unterricht und Bekenntniß gebrauchen: aber er wird nicht das geringste Bedürfniß fühlen, nunmehr diese neuen Gemeinden in organischen Verband mit der Baseler oder Barmener Kirchenbehörde zu setzen, und auch diese Behörden werden nicht daran denken, irgendeinen Anspruch darauf zu machen, daß die neue Kolonie des Christenthums unter ihre Botmäßigkeit gestellt werde; sondern, wenn einmal die evangelische Mission ihr Werk bis zu diesem ihrem erwünschten Ziele gebracht hat, dann wird sie ein einheimisches Kirchenregiment gründen. Daß jener Trieb zu äußerer organischer Verbindung mit dem Kirchenregiment des Mutterlandes weder hien noch drüben sich regt, das müßten wir, wenn der Herr Verfasser Recht hat, beklagen; wir finden aber nicht, daß Christus Etwas der Art befohlen, die Apostel Etwas der Art gethan hätten; die römische Kirche thut es, aber nur auf Grund von Behauptungen und durch Mittel, die wir als unrecht und unwahr verwerfen müssen. Gemeinschaft aller Glaubensgenossen, *κοινωνία πνεύματος* (Phil. 2, 1), diese streben auch wir an, ja wir haben sie immer schon als Gemeinschaft im Gebet, als Wissen von einander, als theilnehmendes Achten auf einander, als Bereitwilligkeit zu jener Liebeserweisung, wie Paulus 1 Kor. 8 u. 9 sie unter den Gemeinden in Gang setzte. Aber solche *κοινωνία πνεύματος* ist noch keine Festsetzung gemeinsamer kirchlicher Lebensordnung, noch keine Aufstellung gemeinsamen Regiments; wie der Protestantismus gar nicht das Bedürfniß in sich trägt, einen gemeinsamen sichtbaren Mittelpunkt zu haben, von dem alle jene Ordnungen für das religiöse Leben ausgehen müßten, um gültig zu sein, sondern der lebendige Mittelpunkt, von dem nicht statutarische Gebote, dafür aber das geistliche Leben selber ausgeht, ihm immer nur ein unsichtbarer, Christus der Herr ist, der sich die Sammlung aller Gläubigen zu einer auch sichtbar zusammengehörigen Gemeinde selbst vorbehält für die Ewigkeit: so ist uns auch jene Gemeinschaft aller Gläubigen, jene Katholizität, vorerst noch eine geistige —



wenn man will, eine formlose, nicht ein Gegenstand äußerer Institution, sondern ein Gegenstand des Glaubens; und wenn auch diese Idee allerdings, wie jeder lebenskräftige Gedanke, sich alsbald zu verwirklichen strebt, so kann sie es außer jenen mehr zufälligen und mittelbaren Wegen, in bestimmter Weise nur insoweit thun, als die Genossen des Glaubens auch persönlich einander nahe stehen, als sie ein gemeinsames Leben führen, also irgendwie geographisch sich beisammen finden. Nun würde dies von der Katholizität zum Independentismus, von einem Extrem zum andern führen. Allein damit sanken wir unter die Linie dessen herab, was zur Realisirung jener Gemeinschaft auch in dieser Welt möglich ist; wir würden, wie der Katholizismus das Maß der Gemeinschaft zu groß nimmt, es unsererseits zu klein nehmen; wir hätten keine Kirche mehr, sondern nur Denominationen. Dafür ist uns an der Einheit eines Volkes eine natürliche, von Gott geordnete Basis gegeben, auf der sich auch die kirchliche Gemeinschaft realisiren, auf der sie feste Formen annehmen kann. Wo eine Menschenmenge durch Einen Stammcharakter, durch Eine Geschichte, durch Eine Sprache, Eine Volkssitte, Eine Staatsordnung zur Einheit verbunden ist, da ist auch die Herstellung Einer religiösen Lebensordnung, eines einheitlichen Gottesdienstes, einer einheitlichen Leitung der religiösen Interessen und Bewegungen möglich; ja, da ist eine solche Einheit ein wirkliches Bedürfniß; ein christliches Volk ist doch dann erst seiner vollen nationalen Einheit sich bewußt, wenn es auch in seinen heiligsten Anliegen sich mit einander Eins weiß. Damit scheinen wir in eine bedenkliche Nähe zu demjenigen Zustand zu gerathen, den unser Verfasser a. a. O. so bezeichnet: daß die Religion nichts Anderes sei, als eine besondere Manifestation des Nationallebens, als eine der Erscheinungsseiten des durch die Volksart bestimmten staatlichen Daseins. Allerdings, uns ist auch das religiöse Leben einer Nation eine der verschiedenen Seiten des nationalen Gesamtlebens; aber das heißt denn doch nicht, es sei die Religion Nichts, als eine Manifestation des Nationallebens; sie ist ein Höheres, Allgemeineres, nicht aus dem Nationalgeiste Geborenes, sondern demselben Gegebenes, ihm auf dem Wege der Mission Zugewonnenes; aber dieses Universale geht in die Völker-



Individualitäten ein, es wird vom Germanen anders aufgenommen, anders assimilirt und verarbeitet als vom Romanen, vom Sachsen anders als vom Schweizer, vom Franken anders als vom Schwaben; und indem es so, statt jedem Volk denselben Stempel aufzudrücken und in Mexiko wie in Rom und in Wien die Messe lateinisch zu lesen, vielmehr in den Geist und die Art jedes Volkes eingeht und so in aller Welt Zungen redet, wird das Allgemeine wirklich zugleich ein Nationales; das gemeinsame religiöse Leben wird, ohne darum sein höheres, allgemeineres Wesen, seine über alle irdischen Grenzen hinüberreichende, geistige Natur zu verleugnen, doch in seiner Darstellung zu einem Moment des nationalen Gemeinlebens überhaupt. Das hat sich historisch darin erwiesen, daß, sobald die gewaltsam zusammengehaltene Einheit des katholischen Kirchenwesens für die Bekenner des Evangeliums gesprengt war, nicht einem Einzigen eingefallen ist, nun ein gemeinsames Kirchenregiment, eine gemeinsame Gottesdienstordnung u. s. w. für alle Evangelisch-Gläubigen festzustellen; keine evangelische Kirchenordnung hat je einen solchen Anspruch gemacht: und wenn die Entstehung der evangelischen Kirche in der Form von Landeskirchen, äußerlich betrachtet, eine Wirkung der Umstände war, da keine andere Form für den Augenblick möglich war: so ist es vielmehr unsere feste Ueberzeugung, daß damit doch nur ein richtiges, natürliches Verhältniß hergestellt wurde.

Daran knüpfen sich nun aber noch zwei weitere Erörterungen, in welchen die Konsequenzen der obigen Differenz der Ansichten besonders stark hervortreten. Wir sehen leicht ein, daß, wenn das kirchliche Leben einen wesentlich nationalen Charakter gewinnt, wenn die Kirche Landeskirche wird, alsdann sie nicht als organisirte Volksgemeinschaft geschieden sein kann vom allgemeinen Organismus des Volkslebens, d. h. vom Staate. Würde dieser als das Weltliche, Profane, als die nur unheilige Zwecke mit unheiligen Mitteln verfolgende Macht, als organisirte Gewalt aufgefaßt, dann könnte er selbstverständlich niemals in irgendeiner Weise sich an kirchlichen Dingen theilhaben. Aber gerade diesen Gegensatz, diesen falschen Dualismus zwischen Geistlichem und Weltlichem hat die Reformation zerstört; mit ihr ist nicht nur der Staat zum Be-

wußtsein gekommen, daß er ein sittliches Institut ist, also was irgend im Volksleben ethischer Natur ist, ebendarum auch ihn angeht, — sondern die Reformatoren haben dies in mannichfacher Weise anerkannt, wenngleich noch oft jener alte, anerzogene Dualismus sich in ihnen geltend macht und dadurch Unklarheit in die Sache gebracht wird. Ebendeshalb können wir es nicht, wie unser Herr Verfasser thut (S. 473 ff.), den Kirchenordnungen zum Vorwurf machen, daß sie Staat und Kirche, wie er es zu stark bezeichnet, zur Theokratie verschmolzen haben. Als die eigentlich klassischen Aussprüche über diese theokratischen An- und Absichten, zumal der Fürsten, hebt er S. 485 die Aeußerungen hervor, die im Vorwort zur großen württembergischen Kirchenordnung von 1559 Herzog Christoph, „sonst vielleicht der edelste Typus des protestantischen Fürstenthums jener Zeit“, gethan habe. Wir meinen, er sei das nicht nur „sonst“, sondern gerade auch in diesem Akt in vollem Sinne gewesen. „Wie wir uns dann — ungeacht, daß ecklicher Vermeinen nach der weltlichen Oberkeit allein das weltlich Regiment zustehen solt — vor Gott schuldig erkennen, und wissen unsers Ampts und Berufs seyn, wie auch daß Gott der Allmächtig in seinem gestrengen Urtheil von Uns erfordern würdet, vor allen Dingen unsre untergebene Landschaft mit der reinen Lehr des heiligen Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bringt, und die heilsame Waid zum ewigen Leben ist, versorgen, und also der Kirchen Christi mit Ernst und Eifer annehmen, dann erst und daneben, in zeitlicher Regierung nützliche Ordnung und Regiment, zu zeitlichem Frieden, Ruh, Einigkeit und Wohlfahrt, welche auch von Gott dem Allmächtigen um des vorgehenden willen (ge)geben würde, anzustellen und zu erhalten 2c.“ Das ist allerdings nicht nach irgendeinem kanonistischen Lehrsatze gesprochen, aber es ist gesprochen aus dem klaren, reinen und festen evangelischen Gewissen; es ist gesprochen aus dem, wenn auch noch weit nicht auf Theorien sich stützenden, aber in der Wahrheit ruhenden Bewußtsein, daß der Staat als sittliche Macht nicht das Religiöse, als ihn Nichts angehend, von seiner das ganze Volksleben umfassenden Aufgabe ausschließen darf. Wir gestehen, daß wir hierin viel weniger Theokratisches, als vielmehr etwas Patriarchalisches sehen;

so wenig der Hausvater, weil er Laie ist, sich darum der Pflicht wird enthoben glauben, für das geistliche Wohl seiner Kinder zu sorgen, — so wenig irrt ein christlicher Fürst in seinem Gewissen, wenn er sich vor Gott verpflichtet achtet, sein Volk mit Gottes Wort zu versorgen. a)

Das heißt nun nicht, der Fürst sei berufen, Gottes Wort zu predigen (wiewohl Fürst Georg von Anhalt das bekanntlich gethan hat), oder seine Amtleute des Werktags auf den Kanzleien arbeiten und des Sonntags das Sakrament administrieren zu lassen. Sondern jene Versorgung wird darin bestehen, daß er die geistlichen Dinge durch Diejenigen berathen und vollziehen läßt, die dazu den speziellen Beruf als Gottesgelahrte haben, wie er die Justiz durch Juristen, die Sanitätspflege durch Mediziner besorgen läßt. Mit anderen Worten: der Fürst macht die Religion seines Volkes so wenig, als er die Wissenschaft macht; diese geistigen Potenzen sind im Volke selbst vorhanden und lebendig; ihnen nun den freien Spielraum zu gewähren, daß die Lebenskräfte alle sich frisch ent-

- 
- a) Wie der Herr Verfasser dem Herzog Christoph nicht durchaus gerecht wird, so glauben wir, daß er Jahrg. III, S. 251 auch unserem Herzog Ulrich Unrecht thut. „Es möge“, sagt er dort, „daran erinnert werden, daß selbst nicht eben sehr geistliche Naturen unter den Fürsten des Reformationszeitalters nichtsdestoweniger es für Pflicht halten, sich bei ihren Unterthanen im Nimbus der religiösen Seite des Regentenberufes einzuführen.“ Als Paradigma hievon wird dann Ulrich genannt und ihm als Hauptverbrechen angerechnet, daß er mit Hülfe der aufrührerischen Bauern sein Land wieder habe gewinnen wollen, — ein Versuch, der aber bekanntlich nicht zu einem Anfang der Ausführung gelangte. Was Letzteres betrifft, so ist nur zu sagen, daß, wenn Ulrich nicht unablässig bedacht gewesen wäre, zu seinem Recht zu kommen, das schöne Württemberg heute noch die Segnungen österreichischer Herrschaft und jesuitischer Seelsorge genießen würde. Wenn er einem solchen Feinde gegenüber selbst die Hülfe der Bauern nicht verschmähte, so ist ihm das in solcher Zeit wahrlich nicht übel zu nehmen, so sehr es ein Glück für ihn und uns war, daß aus diesen gefährlichen Plänen Nichts geworden ist. Was aber jenen „Nimbus“ anbelangt, so haben wir, trotz aller Schattenseiten an Ulrich's Charakter und Verfahren, darüber nicht den mindesten Zweifel, daß es ihm mit dem Evangelium ein Ernst war, ganz anders als z. B. dem Moriz von Sachsen. Er war kein Mann, der fromme Mienen anzunehmen verstand; mit einem Nimbus sich zu umgeben, hat er nie gelernt.

falten können, und von seinem über allen einzelnen Lebenssphären  
 erhabenen Standort nur darüber zu wachen, daß keine derselben  
 störend in die andere eingreife: das ist jenes Versorgen, das wohl  
 in Zeiten der Erschütterung oder neuer Lebensbewegung darin be-  
 stehen kann, daß der Fürst als Staats-Oberhaupt Impulse gibt,  
 ebenso aber in geordneten Zuständen und ruhigen Zeiten sich dar-  
 auf beschränkt, das im Volke pulsirende Leben vor jeder Hemmung  
 zu schützen. Was man Eingriffe des Staates in das kirchliche  
 Gebiet nennt, das ist nicht ein Uebergriß in ein fremdes Amt —  
 denn dem Staat und Staats-Oberhaupt ist Nichts, absolut Nichts  
 fremd, was im Volksleben als eines der gemeinsamen Interessen  
 mitenthaltten ist —: sondern es ist die Unart oder die Gewaltthat  
 des Centralisirens; es ist dasselbe Unrecht und derselbe Unverstand,  
 wie wenn eine Regierung die Selbstverwaltung der Gemeinden  
 unterdrückt oder wenn sie der Wissenschaft vorschreiben will, was  
 sie erforschen dürfe und was nicht, welche Resultate sie erlangen  
 müsse und welche nicht. Auch das wissenschaftliche Gewissen, die  
 wissenschaftliche Wahrheit, wie die religiöse, steht hoch über aller  
 fürstlichen oder bureaukratischen Bevormundung; gleichwohl, wenn  
 die Wissenschaft eine gesicherte Werkstätte in dieser Welt haben  
 will, muß sie sich als eines der allgemein-menschlichen und in  
 concreto der nationalen Interessen einreihen lassen in diejenige  
 Peripherie, die wir Staat nennen, aber so, daß dieser, wenn er  
 seine Aufgabe begreift, ihr die ihrer Natur entsprechende Freiheit  
 der Bewegung gestattet und verbürgt; ganz dasselbe ist von der  
 Religion und somit auch von der sie repräsentirenden Gemeinschaft,  
 der Kirche zu sagen, ganz unbeschadet ihres über alles Irdische,  
 auch über die Grenzen menschlicher Wissenschaft hinausgreifenden  
 Inhalts. Wie die Religions- und Kirchengeschichte doch immer  
 zugleich einen Theil der Weltgeschichte bildet, so muß sich auch  
 Religion und Kirche, sofern sie in dieser Welt eine rechtliche  
 Existenz, einen gesicherten Wirkungskreis haben wollen, einreihen  
 lassen in das Ganze der menschlichen, der nationalen Interessen  
 und Lebenssphären; sie bedarf auch keiner anderen Prärogativen, als  
 desjenigen Rechtes, das jedes dieser Interessen anspricht, nämlich  
 daß die ihm zum Leben nach seiner Art nöthige Freiheit der Be-



wegung gewährt wird; je höher, je geistiger das von der Kirche verwaltete Gut, die Religion, ist, um so größer muß auch — eben nach jenem allgemeinen Grundsatz, nicht als Exemption davon — ihre Freiheit sein.

Mit obiger Auffassung dürfte auch die Schwierigkeit beseitigt sein, die der Herr Verfasser Jahrg. III, S. 250 als unzertrennlich mit der theokratischen Verfassung verbunden ansieht, nämlich daß dieselbe keine Individualisirung des religiösen Lebens dulde, worin denn die protestantischen Territorien um kein Haar besser gewesen seien, als der mittelalterliche theokratische Staat. „Eine gewiß merkwürdige Thatsache ist diese, daß die nämlichen Territorialherrschaften, welche innerhalb ihrer speziellen Gebiete die Autorität für ihre Unterthanen maßgebender religiöser Festsetzungen in so uneingeschränkter Weise für sich in Anspruch genommen hatten, wider die gleiche Art von Autorität, als sie von Seiten des Reiches gegen sie selber in Anwendung gebracht werden sollte, energisch protestirten.“ Wir glauben, daß hier eine kleine Distinktion sehr am Platze wäre. Wenn zu jener Zeit, wo die Geister so tief erregt waren, wo eine neue Welt den eisernen Armen, mit welchen die alte sie festzuhalten und zu erdrücken suchte, sich erst entringen, sich um ihr Leben schon in der Geburt wehren mußte, — wenn da einem Fürsten die Augen aufgingen über das ganze Truggebäude Roms, ja wenn ihm das Gewissen erwachte über all' die Unwahrheit und das Unrecht, das die römische Kirche verübte: da konnte für ihn kein Zweifel sein, was er zu thun hatte; da stand vor seinen Augen Evangelium und römische Satzung nicht als „Individualisirung des religiösen Lebens“, nicht als verschiedene Auffassungen, zwischen welchen jedes Individuum die freie Wahl habe, sondern einfach als Gegensatz von Wahrheit und Lüge, von göttlichem Willen und menschlicher Gewaltthat, von Recht und Unrecht; Messe und Rosenkranz bedeuteten für ihn nicht etwa Standpunkte, die das eine Individuum hinter sich hat, das andere nicht, sondern Aergernisse, die gewissenshalber nicht fortbestehen dürfen, die er, soweit als ihm überhaupt Macht gegeben sei, in seinem Lande ganz ebenso abzustellen das Recht und die Pflicht habe, wie der Hausvater in seinem Hause. In unseren Tagen dürfte allerdings kein Fürst mehr



so verfahren; aber erstlich ist das eben der Unterschied zwischen Zeiten, wo ein Neues geboren wird, und zwischen solchen, wo dieses Neue neben dem sich noch forterhaltenden Alten sich eingerichtet und jedes von Beiden sich eine rechtliche Existenz errungen hat, und zweitens: gerade jenen Gesichtspunkt, daß das religiöse Leben sich individualisire, daß verschiedene Konfessionen neben einander bestehen können, haben wir erst durch die Reformation gewonnen, dieser Gedanke hat sich erst, langsam zwar, aber doch nur aus ihrem Schooß entwickelt. Hätten die evangelischen Fürsten jeden einzelnen Pfarrer und Laien gewähren lassen, der Katholik bleiben wollte, wozu bei Vielen schon die *vis inertiae*, die Macht der Gewohnheit und hundert andere Einflüsse mitwirken konnten; hätten sie dem Prinzip der Individualisirung zu lieb Crethi und Plethi, Schwenkfelder und Wiedertäufer, zugelassen: wahrlich, wir würden heute nicht ruhig auf unserem Katheder sitzen und evangelische Theologie lehren. Weiter aber mag man jene Individualisirung des religiösen Lebens noch so sehr respektiren, — wenn überhaupt eine Kirche existiren soll, so muß das Individualisiren irgendeine Grenze haben, sonst hat am Ende jedes christliche Individuum nur mit sich selber noch Kirchengemeinschaft. Das aber ist nun Sache der echten kirchlichen Weisheit, im Symbol, in Katechismus und Liturgie, in der Verpflichtungsformel für die Geistlichen, in der Ueberwachung der Lehre, in der kirchlichen Disziplin genau jene Grenze zu treffen, jenseits welcher die Individualisirung zur Negation des kirchlichen Gemeinbewußtseins, zur Häresie wird, diesseits welcher aber der Wissenschaft und dem Leben, der Predigt und Katechese die Freiheit individueller Bewegung und Ausprägung gelassen werden muß. Daß aber die innerhalb solch nothwendiger Grenze auch von uns geforderte Freiheit an eine bestimmte Verfassung der Kirche gebunden sei, daß nicht z. B. unter einem territorialistisch geführten Summepiskopat diese Freiheit ebenso gut denkbar sei, wie unter synodalen Einrichtungen, und umgekehrt, daß bei letzteren nicht die Majoritäten einen ebenso harten Druck ausüben können, wie ein *summus episcopus* oder ein wirklicher Bischof: darüber brauchen wir einem Meister historischer Wissenschaft gegenüber kein Wort zu verlieren. Wir wollten überhaupt nur

versuchen, das, was in evangelischen Ländern thatsächlich geschehen ist, zu vertheidigen, da es sich uns unter andere Gesichtspunkt stellt, als von welchen der Herr Verfasser ausgeht. Freilich kann dabei nicht geleugnet werden, daß durch solche Nationalisirung der Kirche — eben durch jenes Verhältniß zwischen ihr und dem Staate, welches der Herr Verfasser ein theokratisches nennt — eine Menge Individuen ihr zugeführt und in ihr festgehalten werden, die als *membra mortua* zum Vortheil beider Theile besser draußen blieben. Es sind ja auf diesem Wege nicht minder, als auf denen, die die römische Kirche betritt, die sogenannten Massenkirchen entstanden. Das ist ein Uebelstand, ein Pfahl im Fleisch der Kirche, den wir wahrlich nicht leichtsinnig übersehen. Aber wenn die Kirche auch gänzlich vom Staat, von jeder Berührung mit ihm sich frei erhielte, wäre sie vor jenem Uebel gesichert? Die Geschichte der ersten Jahrhunderte beweist das Gegentheil, und die Sekten sind heute noch der Gegenbeweis. Wenn aber auch der Staat dadurch, daß er mit der Kirche sich verbindet, eine Menge fauler Fische in ihr Netz hereinschwemmt: so wird dieser Mißstand dadurch in der That aufgewogen, daß auch eine Menge Individuen, die sonst, z. B. in Folge der Indolenz oder Gottlosigkeit ihrer Eltern, mit christlichen Einflüssen, mit den Segnungen der Kirche niemals in Berührung kommen würden, nun auf diesem Wege in den Bereich ihres Wirkens hineingerückt werden und ihnen so diese Zwangs-Anstalt (die übrigens in neuerer Zeit z. B. durch Civil-Ehe u. A. m. alles Gehässige von sich abzuthun bemüht ist) zu einem dankenswerthen Mittel wird, sich sofort in freier Aneignung auch des wirklichen und vollen Segens christlicher Wahrheit und Sitte theilhaftig zu machen. Auch kann darüber kein Zweifel bestehen, daß „die Verbindung mit dem Staate, nämlich mit einem wahrhaften Staate, für die Kirche eine Bürgschaft ist gegen die Gefahr eines Zerfallens in Sekten“ (Hase, Vier akademisch-protestantische Reden, 1863. S. 22). Das Beispiel von Nordamerika ist wahrlich abschreckend genug. — Nur der Vollständigkeit halber bemerken wir noch kurz, daß uns nach der oben entwickelten Auffassung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staat in evangelischen Ländern auch die einem

evangelischen Fürsten gegenüber seinen katholischen Unterthanen gebührende Stellung, die nur theilweise dieselbe sein kann, theilweise aber eine wesentlich andere sein muß, als zu den evangelischen Unterthanen, sich am einfachsten und richtigsten zu ergeben scheint, was jedoch weiter auseinanderzusetzen uns von der eigentlichen Aufgabe dieser Anzeige zu weit abführen würde.

Tübingen.

Palmer.

## 2.

Beiträge zur Kirchenverfassungs-Geschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. Von Dr. K. B. Hundeshagen, Großherzogl. Badischem Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg. Erster Band. Wiesbaden, bei Jul. Niedner. 546 Seiten. (Selbstanzeige.)

Der vorliegende erste Band des obengenannten Werkes enthält folgende drei, zwar für sich bestehenden, aber gleichwohl durch einen inneren Gedankenzusammenhang unter einander verknüpften Abhandlungen. I. Das religiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältniß und dem unterschiedenen Einfluß desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus (S. 1—123). II. Das Reformationswerk Ulrich Zwingli's oder die Theokratie in Zürich (S. 125—287), nebst einem Anhang: Das Verhältniß Calvin's zu Zwingli (S. 288—297). III. Die unterscheidende religiöse Grund-Eigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung (S. 299—546).

Wenn bei einem wissenschaftlichen Werke, wie diese Sammlung von Abhandlungen, noch nach einem besonderen Antriebe zu Anstellung und Veröffentlichung der darin enthaltenen Untersuchungen gefragt werden darf, so wird der mich bewegende Antrieb auf den letzten Seiten dieses Bandes zu erkennen sein, wo ich die Ueberzeugung nicht verhehlt habe, daß die evangelische Kirche Deutschlands großen Krisen entgegengeht, brennende Fragen in ihrem Schooße birgt, überhaupt Aufgaben ganz neuer Art vor sich hat, zu deren glücklicher Erledigung und Lösung die Wissenschaft der Kirche keine wichtigern Dienste zu leisten vermag, als wenn sie ein lange versäumtes und hintangestelltes Thema: die Erörterung von deren gesellschaftlichen Existenzbedingungen und Lebensgesetzen, ernstlich in Angriff nimmt. Die Summe der in beiderlei Hinsicht ermittelten maßgebenden Grundsätze, — das ist, kurz ausgedrückt, der Begriff von Kirchenpolitik, welcher diesen „Beiträgen“ zu Grunde liegt. Für theologische Gemüther, für welche das Wort „Politik“, besonders im Zusammenhang mit dem Wort „Kirche“, vielleicht noch immer etwas Anrüchiges hat, sei daran erinnert, daß das von uns gebrauchte Wort „Kirchenpolitik“ wenigstens auf reformirtem Boden längst eingeführt gewesen ist und zwar durch den berühmten Gisbert Voëtius, den Mann der striktesten Orthodoxie, welcher unter demselben bereits thatsächlich weit mehr besaßte, als wir etwa gewohnt sind, Kirchenrecht zu nennen, nämlich die *scientia sacra regendi Ecclesiam visibilem*. a)

Sofern die beiden auf dem Titel bezeichneten Materien notorisch zu den lange Zeit in der deutschen Theologie verabsäumten gehört haben und unserem Kirchenwesen eine normale gesellschaftliche Gestalt meistens noch mangelt, war vor Allem der tiefere Grund

---

a) G. Voëtius, *Politica ecclesiastica*. P. I. lib. 1. p. 1: »Natura ejus sequenti definitione explicatur: est Scientia sacra regendi Ecclesiam visibilem. Cum autem vox haec sit ambigua, et notare possit aut habitum in mente, aut artem, methodum, systema praeceptorum sive in libro, sive in ore docentis: praemonemus priori notione hic sumi. Definitum est Politica Ecclesiastica: quae etiam simpliciter Ecclesiastica dici potest, quomodo scientia regendi *πόλις* aut *πόλις* ab objecto suo Politica dicitur« etc.

beider Arten von Mangel aufzudecken. Dies ist versucht worden in der ersten der drei Abhandlungen. Da für jede Art von gesellschaftlicher Gestaltung das Wichtigste ist die Verhältnißbestimmung zwischen dem Individuellen, dem Subjekt und dem Substantiell=Allgemeinen, dem sich das einzelne Subjekt gliedlich einordnen soll, so mußte mit einer Untersuchung über das Verhältniß zwischen dem gläubigen Subjekt zu der kirchlichen und religiösen Objektivität im reformatorischen Protestantismus der Anfang gemacht werden. In diesem Interesse ist in dem Abschnitt I die Lehrbildung des Protestantismus (S. 6—52) auf diesen Gesichtspunkt näher angeschaut und in der reformatorischen Lehre vom Glauben im Zusammenhang des Rechtfertigungsdogma's, in dem dynamischen Moment des ursprünglichen protestantischen Glaubensbegriffes, in der Nachweisung richtiger Vorstellungen vom Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen in der älteren Lehrbildung, endlich in der Vindikation gesunder Begriffe vom Humanen und von der Würde der Urnatur des Menschen, für dieselbe das Recht, aber auch die Begrenzung des Menschlich=Subjektiven nachgewiesen worden. Dagegen durfte andererseits die Thatsache nicht hintangestellt werden, daß die hiermit prinzipiell so bestimmt anerkannte Potenz der sittlichen Freiheit des Subjekts zu einer unverkümmerten Entwicklung nicht gelangt, vielmehr durch das Uebergewicht einer einseitig=religiösen Weltansicht auf dem einen Punkte mehr, auf dem andern weniger niedergehalten und fast erdrückt worden ist. Ich habe dies deutlich zu machen gesucht durch Hinweisung auf die bei dem achtungswerthesten Ernst in Allem, was des Menschen Sünde betrifft, doch nicht hinreichend behutsame und psychologisch genügende Behandlung der sonst für den Wesenscharakter des evangelischen Protestantismus so grundbestimmenden Lehren von der Erbsünde und von der Prädestination, vorzüglich aber durch Hinweisung auf die Luther'sche Abendmahlslehre und die Umsetzung des dynamischen Glaubensbegriffes in einen mechanischen in Folge des Abendmahlsstreites.

Die Unterabtheilung II sucht die nachtheiligen Rückwirkungen des nicht zur Klarheit und Harmonie durchgebildeten Verhältnisses zwischen der sittlichen Subjektivität und der religiösen Objektivität



auf dem Gebiet der Kirchenbildung des Protestantismus nachzuweisen (S. 52—123). War dem Katholizismus einst seine gesellschaftliche Gestaltung schon an sich durch den Aufbau des Lehrbegriffes auf der Grundlage des magisch wirkenden Sakramentes und die dem Gehorsam auf politischem Gebiet sehr verwandte Natur seines Glaubensbegriffes wesentlich erleichtert worden, indem hiernach die Kirche von selbst in die zwei Klassen der Träger der sakramentalen Autorität und Regierenden, und diejenige der das Sakrament Empfangenden und von jenen Abhängigen und Gehorchenden zerfiel, so war die dem hierarchischen Organismus entgegengesetzte protestantische Vorstellung von der Kirche als der gläubigen Gemeinde im Unterschied von Staat und Welt nicht nur an sich weit weniger leicht zu vollziehen, sondern auch in Folge der in den obigen wichtigen Stücken gebliebenen Unklarheit unterlag die protestantische Kirchenbildung wesentlichen Hemmungen. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, wie diese Hemmungen wohl unter dem Richtung gebenden Druck der Verfolgungen in den sogenannten „Kirchen unter dem Kreuz“, vor Allem in der französischen Hugenottenkirche, überwunden werden konnten, anderwärts dagegen jenes Uebergewicht der religiösen Weltbetrachtung über die sittliche Weltstellung des Subjekts eine normale Ausbildung des Gemeindeprinzips, wie des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, hindern mußte. Anstatt die so laut und wiederholt als Postulat aufgestellte Scheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment und einer von der bürgerlichen Gemeinde unabhängigen Gemeinde der gläubigen Bekenner, gestaltete sich von Wittenberg wie von Zürich aus eine Staatskirche, oder genauer: der deutsch-lutherische wie der schweizerisch-zwingli'sche Staat nahm einen ganz besonders in Zürich in straffster Spannung ausgeprägten theokratischen Charakter an. Es war zu diesem Zweck nothwendig, das Wesen der Theokratie, sowie der theokratischen Staatsgestaltung (S. 62—76) nach allen Richtungen zu untersuchen, die dadurch herbeigeführte Hemmung des Bedürfnisses religiöser Individualisirung zu erweisen, und als Resultat die noch immer nicht genügend erkannte Bedeutung des sorgfältigen Auseinanderhaltens von Staat und Kirche vor Augen zu stellen. Im Anschluß daran sind (S. 77—89) die von Außen

kommenden Momente geschildert, unter deren Einwirkung die theokratische Staatsgestaltung im protestantischen Europa sich so weit verbreitete: das dringende Bedürfniß, der vakant gewordenen Kirchengewalt die Staatsgewalt als zur Zeit einzig mögliches Surrogat zu substituiren; die daraus folgende Initiative der Staatsgewalt in allen Religionsfachen und — unter Hinweisung besonders auf die sächsischen Visitations-Artikel von 1527 — die förmliche Aufnahme der Religions-Einheit in die Staats- und Volks-Einheit; der gehobene Begriff des Protestantismus vom Staat; der religiöse Nimbus des christlichen Regentenberufes, unter Konnivenz der Theologen zu dem Nothstand der thatsächlichen Verhältnisse, aber auch unter dem Gewicht mächtiger geschichtlicher Ueberlieferungen, besonders dem Einfluß der Staatslehre Augustin's auf die Reformatoren. Im Weiteren werden die verhängnißvollen Konsequenzen der Augustin'schen Ansicht von einer, den Einzelnen mit diskretionärer Gewalt gegenüberstehenden christlich-staatlichen Erziehungs-Anstalt in der Zurückstellung des sittlichen Personcharakters im älteren Protestantismus geschildert (S. 91 ff.) Weit bestimmter als bisher glaube ich im Folgenden den theokratischen Gedanken sowohl nach Theorie als Praxis in der Kirchenbildung Zwingli's nachgewiesen zu haben, indem Zwingli in diesem Stück selbst weit über Calvin hinausschreitet. Im Besonderen hoffe ich dies nachgewiesen zu haben durch die erstmalige richtige Erklärung der vielberufenen und neulich noch von Stahl zu seinen Angriffen gegen Zwingli benutzten zweiundvierzigsten Schlußrede von den weltlichen Obrigkeiten, daß sie: „so sy untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sy mit Gott entsetzt werden“ (S. 95 ff.). Im Gefühl des Bedürfnißes, diese Seite des älteren Protestantismus deutlicher als bisher an's Licht zu stellen, habe ich eine auf die älteren christlichen Jahrhunderte, soweit nöthig, zurückgreifende Uebersicht über die Geschichte der Gewissens- und Bekenntnißfreiheit an das Vorhergehende angereicht (S. 104—118). Luther's freiere und gesündere Ansicht über das Einschreiten gegen in der Lehre Abweichende durch äußere Maßregeln und Strafen tritt hier im Ganzen vortheilhaft hervor gegen die nur unvollkommene Anerkennung der Gewissensfreiheit in Theorie und Praxis des von

seinem theokratischen Ideal erfüllten Zwingli, sowie gegenüber dem häufigen kriminellen Vorgehen gegen Ketzer wie Servet, Gentilis, Sylvanus u. A. auch im nachfolgenden Calvinismus, unter Hinweisung auf Calvin, Beza, Bullinger und selbst Melancthon, aber auch noch auf Bogermann und Boëtius. Die aus der strenger gesellschaftlichen Natur des Zwinglianismus, wie des Calvinismus, sowie aus der Uebertragung alttestamentlicher Anschauungen entsprungene Praxis der Reformirten erreicht in den genannten Thatsächlichkeiten ihre Spitze. Den Schluß bildet die Hinweisung auf das Vollgefühl der theokratischen Regentenpflicht bei den Fürsten und Obrigkeiten Deutschlands (S. 118), Luther's Zugeständnisse an die aufkommende Praxis neben Festhaltung einer abweichenden Theorie, und endlich die Darstellung der kirchenregimentlichen Praxis des orthodoxen Lutherthums in Betreff der Religionsfreiheit, aus den Schriften von Abrah. Calov, (Seite 121), und dem Konsistorialjuristen Bened. Carpzov, (S. 125). Die Auszüge aus den Schriften der genannten Männer werden hoffentlich willkommen sein.

Auf die vorhergehende Abhandlung die zweite: über das Reformationswerk Zwingli's, folgen zu lassen, wurde ich durch eine Mehrheit von Ursachen veranlaßt. Zunächst forderte eine Untersuchung über die ältere Kirchenverfassungs-Geschichte des Protestantismus eine sorgfältige Darstellung der Zürcherisch-Zwingli'schen nothwendig schon darum, weil sie von allen kirchlichen Organisationsversuchen der geschichtlich früheste ist. Sie ist daher, abgesehen von dem, was bereits oben über ihren scharf ausgeprägten theokratischen Charakter bemerkt worden ist, S. 186—225 nach allen ihren Seiten entwickelt worden. Es ließ sich aber diese Partie weder außer Zusammenhang mit der gesamten organisatorischen Thätigkeit des Schweizerischen Reformators richtig verstehen, noch letztere ohne ein gründliches Eingehen auf den Gesamtgeist des Zwingli'schen Reformationswerkes und selbstverständlich seines Urhebers. So ist die obige Abhandlung entstanden, welche demnach — ich bitte darauf zu achten — keineswegs alle Einzelheiten von Zwingli's Leben in einer eigentlichen Biographie zusammenfassen, noch viel

weniger aber eine umfassende Darlegung seines theologischen Systems geben, wohl aber seine Eigenthümlichkeit als Begründer eines unterschiedenen Typus der Reformation aus seiner Erziehung, Bildung, den örtlichen Verhältnissen und der Zeitlage an's Licht stellen und erklären, namentlich aber den charakteristischen Vorzug Zwingli's vor Luther, seine sociale Sinnesweise, in seiner maßgebenden Bedeutung für jenen Typus und die geschichtliche Erkenntniß des Protestantismus erweisen soll. Es handelte sich darum, das lebendig hervortreten zu lassen, daß es bei Zwingli nicht auf eine Lehrreformation in der abendländischen Kirche allein abgesehen war, sondern daß er zugleich auf eine wirkliche neue Kirchenbildung von Anfang an abzielte, für die Vollbringung dieses Gedankens aber nicht nur mit seltenen persönlichen Eigenschaften ausgerüstet, sondern dabei auch in ebenso seltener Weise durch das Zusammentreffen der verschiedensten äußeren Umstände begünstigt war. Großentheils wegen dieses merklich verschiedenen Zieles hat wohl Zwingli Luther'n, nicht aber umgekehrt Luther Zwingli'n zu verstehen gewußt. Aber auch die spätere theologische Nachwelt hat dem Schweizerischen Reformator niemals vollkommen gerecht zu werden vermocht, aus mancherlei von mir S. 128 ff. rubrizirten Ursachen, ganz besonders aber weil Zwingli's Tendenz über den engbegrenzten Kreis ihres bloßen Lehr-Interesses hinausging. So ist Zwingli wegen seiner Abendmahlslehre, seiner Aeußerungen über die Seligkeit der edleren Heiden, über die Erbsünde als bloßes „Bresten“, längere Zeit in den Ruf des par excellence freisinnigen Mannes unter den Reformatoren gekommen, — eine Ehre, die näher besehen der eifrige Theokrat im Ganzen genommen schwerlich in Anspruch nehmen darf. Ganz besonders aber ist die ungemeine Thätigkeit Zwingli's wirklich auf dem politischen Gebiet nicht als das erkannt worden, was sie war: die Konsequenz seines Strebens nach einer Kirchenbildung, vielmehr als ein neben dem Lehr-Interesse herlaufendes, an sich unnöthiges Parergon, als ein vorwitziges Sicheinmischen in Dinge, welche den — aber freilich nur den Lehrreformatoren Nichts angehen. Gerade für das nähere Verständniß dieser doppelten politischen Thätigkeit, auf dem Gebiete des Staates wie der Kirche, wünsche ich durch die Zeichnung des theokratischen Ideals, welches Zwingli in



voller Lebendigkeit vorschwebte, die Erklärung dargeboten zu haben. Aber auch aus einem andern Grunde konnte ein Eingehen auf die doppelte politische Thätigkeit Zwingli's nicht umgangen werden, nämlich weil durch eine hellere Beleuchtung, als dieselbe bisher empfangen hat, das Unvollziehbare, das Falsche, das vom rein-christlichen Standpunkt aus höchst Gefährliche und Schädliche eines solchen Ideals, das Hemmende desselben für eine echte Kirchenbildung klarer als in irgendeinem Beispiel der Geschichte hervortritt und als lauter Warnungsruf bis in die Gegenwart hineinschallt. So bestimmt ich daher die Pflicht anerkennen mußte, gewisse große Vorzüge Zwingli's vor Luther hervorzuheben, die bisherigen meist so engen Maßstäbe für seine Thätigkeit zu rügen und ihn namentlich gegen die äußerst ungerechten Angriffe von Stahl in Schutz zu nehmen, so wird man hoffentlich nicht Grund finden, meine Darstellung von Zwingli und seinem Reformationswerk als eine bloße Apologie, oder gar als ein von blinder Bewunderung des Helden eingegebenes Enkomium anzusehen. Selbstverständlich aber durfte ich mich auch der Aufgabe nicht entziehen, die großen Fehler in Zwingli's Kirchenpolitik und den naturnothwendigen Zerfall seines Systems, ersteren schon in seinen letzten Lebenszeiten hervortretend, den letzteren in den auf seinen Tod nächstfolgenden Jahren sich offenbarend, mit in den Bereich meiner Darstellung zu ziehen, namentlich zu zeigen, wie mächtig sich schon in Zwingli's Busenfreund Leo Jud das Bedürfnis nach einer ganz andern als einer solchen theokratischen Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, nämlich nach der wenige Jahre später in Calvin's Institutio gezeichneten, Lust macht (S. 288 ff.). Wie sehr ich bei diesem Theil meiner Arbeit durch die äußerst fleißigen und genauen Monographien über H. Bullinger und Leo Jud von Herrn Spitalprediger C. Pestalozzi in Zürich gefördert worden bin, muß ich mit ganz besonderem Danke erkennen. Endlich: weil in der Vergleichung nicht nur mit Luther, wie ich sie S. 165 gegeben, sondern auch mit Calvin das eigenthümliche Wesen der Zwingli'schen Reformation sich besonders kenntlich macht, habe ich S. 288 in einem besonderen Anhang sowohl die Berührungspunkte



Zwingli's und Calvin's, aus denen später der reformirte Kirchentypus erwuchs, als auch die keineswegs unerheblichen Abweichungen Beider von einander geschildert.

Bei diesem Anlaß kann ich nicht umhin, einen bereits bei einer anderen Gelegenheit zur Sprache gebrachten und auch in der Vorrede erinnerten Gegenstand von Neuem zur Sprache zu bringen. Ich weiß nicht, ob meine verehrten Fachgenossen mir das zugeben werden: mir aber scheint es, als ob unsere Kirchengeschichte trotz vieler trefflicher Leistungen doch im Ganzen sich noch nicht auf die Staffel erhoben habe, welche im Lauf der letzten Jahrzehnde von der deutschen Geschichtswissenschaft im Allgemeinen erstiegen worden ist. Nachdem unsere deutsche Geschichtsschreibung lange genug in den Interessen und Anschauungen der Philologen und Juristen festgeessen oder, wenn sie sich über das nächste Fach-Interesse erhob, stolz den weiten Mantel des Kosmopolitismus um sich zu falten pflegte, dann eine Weile in die Richtung eines befangenen nationalen Pathos und endlich in eine verderbliche philosophische Konstruktionsmanier gerieth, ist seit einem Menschenalter nach und nach eine höchst vortheilhafte Aenderung eingetreten. Mit Ranke beginnt die Reihe derjenigen neueren Historiker, welche zu ihrem Geschäft eine feste Staatsgesinnung, ein höheres Maß von Orientirung in dem konkreten Wesen des Staates, größere Klarheit und Kraft, praktische Mäßigung und eingehende Sicherheit des politischen Urtheils, positive Wärme und freieren Blick in die sittliche Auffassung der Dinge mitgebracht haben. So Manches in dieser und anderen Beziehungen auch noch zu wünschen übrig sein mag: vor Allem ist es jener Hintergrund einer festen, einsichtigen Staatsgesinnung, was in sonst sehr verschiedener Gestaltung den Schriften von Ranke, Waitz, Droysen, Gervinus, Häusser, Mommsen, Sybel, Giesebrecht u. A. jenen Beifall und jene Einwirkung auf die Nation verschafft hat, welcher die Geschichte zu einem der einflußreichsten Bildungsmittel der neueren Zeit erhoben und zu einer Quelle der Erfrischung für das Volk gemacht hat. Selbst einer tieferen Würdigung des religiösen Elements in der Geschichte, als es sonst in der deutschen Bildung gefunden zu werden pflegt, haben sich Männer wie Ranke, Waitz, Giesebrecht nicht verschlossen ge-

zeigt, und obwohl noch in die Zeiten fallend, wo man so viel spekulative Politik trieb und die Geschichte philosophischerseits gern und gewaltsam in den logistischen Schematismus einzwängte, ist doch im Ganzen die Periode des philosophischen Enthusiasmus ohne bleibende Nachtheile für die Geschichtswissenschaft vorübergegangen. Vergleichen wir damit die Kirchengeschichte, so ist gewiß auch in ihr ein höchst erfreulicher Aufschwung sowohl in Beziehung auf Stoff und Form, als auf kritische Sichtung und Fleiß der Bearbeitung anzuerkennen. Sie ist von dem neuen Leben in Religion und Theologie nicht unberührt geblieben. Doch haben sich ihre Fortschritte mehr in den zahlreichen monographischen Arbeiten der letzten Jahrzehnde, als in den Zusammenfassungen des Ganzen an den Tag gelegt. In letzterer Hinsicht ist sie eigentlich über die Grenzen einer theologischen Compendienwissenschaft nicht hinausgeschritten, weit entfernt, zu der höheren, freieren und mannichfaltigeren Stellung sich erhoben zu haben, durch welche die Profangeschichte sich auszeichnet. Vollends von einer ähnlichen durchgebildeten Gesinnung in Beziehung auf das Konkrete wie das Allgemeine des kirchlichen Lebens, wie dort auf das politische, von einem klaren durchgebildeten Urtheil in Beziehung auf die religiöse Sozialitätsgestaltung in der Mannichfaltigkeit ihrer Formen, von einem Analogon in der Auffassung der kirchlichen Begebenheiten zu dem, was wir dort staatsmännischen Geist nannten, ist keine Rede; ja selbst das wissenschaftliche Interesse für manche höchst wichtige Seiten des kirchlichen Lebens ist, wie das Beispiel S. 135 beweist, kaum erst erwacht. Mit einem Wort: die Kirchengeschichte ist noch weit mehr in den Fesseln von Schultheologie und Schulphilosophie befangen, als zu ihrem Gedeihen förderlich sein kann, und der Wunsch ebenso naheliegend als berechtigt, daß sie denselben mehr und mehr entwachsen möge.

Die dritte und ausführlichste der drei Abhandlungen erörtert in ihrer Unterabtheilung I die unterscheidende religiöse Grundeigenthümlichkeit der beiden protestantischen Konfessionen (S. 301 — 366). Ich hoffe, daß die hier gegebene kritische Uebersicht über die der Ermittlung des prinzipiellen Unterschiedes zwischen dem lutherischen und dem reformirten Pro-

testantismus gewidmeten eingehenden und nicht eben leicht überschaulichen Untersuchungen besonders von Schweizer, Baur, Schneckenburger, Güder u. A. willkommen sein wird. Im Anschluß an die bekannte subjektivirende Auffassungsweise Schneckenburger's und deren Vertheidigung und Berichtigung durch Güder habe ich den Versuch gemacht, die Ansicht des Letzteren zu ergänzen durch Kenntlichmachung des großen Einflusses, welchen die beiderseits verschiedene Stellung zur kirchlich-sozialen Aufgabe des Protestantismus auf die unterscheidenden Hauptdogmen beider Typen geübt hat (S. 337) und habe dem Urtheil einer sachkundigen Kritik über meine Ausführungen entgegenzusehen. Aus dem Vorherrschenden thätiger Zustände in der reformirten, ruhender in der lutherischen Frömmigkeit, reformirter Aktuosität in Kirche und Politik neben überwiegender Innerlichkeit und Passivität lutherischerseits, erklärt sich mir die Förderung wie die Hemmung des Triebes zur Kirchenbildung, soweit der inwendige habituelle Genius der beiden Konfessionen dabei in Betracht kommt. Bevor das zweite der einschlägigen Momente: das Verhalten der leitenden Stände, zur Sprache kommt, habe ich versucht, in der Unterabtheilung II die Bedingungen der protestantischen Kirchenbildung oder die Prädikate der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit als Lebensgesetze der Kirche deutlich zu machen (S. 366—388). Auch in Betreff der hier niedergelegten Ansichten über die Anwendbarkeit und Anwendung jener Prädikate auf die sogenannte sichtbare Kirche und die lutherischerseits ersichtliche Zurückstellung des Heiligkeitsprädikates, als meines Wissens dem ersten Versuche dieser Art, wäre mir eine einsichtige Kritik sehr erwünscht. Ausführlich schildert die Unterabtheilung III das verschiedene thatsächliche Verhalten der beiden Konfessionen zu den Prädikaten der Kirche als deren Lebensgesetzen (S. 389 ff.). Es findet sich hier eine lange Reihe theils bekannter, theils weniger bekannter Thatsächlichkeiten gesammelt, und die Erörterung der von lutherischer Seite den Calvinisten gemachten Vorwürfe, z. B. vom „andern Geist“, Schwarm- und Rottengeisterei, gesetzhlichem Geist, Aulopolitik, „Arm. des Fleisches, Märtyrerkthum des Teufels“ u. dgl., gewährt Gelegenheit, den

unterschiedenen Genius beider Konfessionen im Reflex der erörterten Prädikate der Kirche, besonders des Heiligkeitsprädikates, zur Sprache zu bringen. Luther's Art der Polemik, sein leidenschaftliches Sichgehenlassen und seine schweren Verfehlungen im Abendmahlsstreit, seine hier einschlägigen Moralbegriffe, z. B. Liebe und Zorn, mußten hier der davon zu ihrem großen Vorthail sich unterscheidenden Theorie und Praxis der Reformirten gegenübergestellt werden. Nicht minder war es Aufgabe, die Rückwirkungen des von dem großen deutschen Reformator in diesen Beziehungen gegebenen Beispiels auf seine späteren Nachahmer zu schildern, überhaupt die Nachtheile des Erzesses der Pietät gegen die Person Luther's, der einreißenden Lutherolatrie, an's Licht zu stellen. Ich habe meine aus der Betrachtung des geschichtlichen Lutherthums gewonnene Ueberzeugung nicht verhehlen können, daß nach den Vorgängen im Abendmahlsstreit und den durch die Lutherolatrie der leitenden Stände des lutherischen Kirchenthums eingespinsten Geist einer gehässigen Polemik, ferner durch das Mißverstehen des Bedürfnisses nach Einheit der Kirche oder Reinheit der Lehre, endlich durch die gewohnheitsmäßige Hintanstellung des Heiligkeitsprädikates, eine gesellschaftliche Kirchenbildung lutherischerseits geradezu unmöglich geworden ist. Auch will ich nicht in Abrede stellen, daß die Häufung der zu Begründung meiner Thesis herbeizuziehenden grellen Thatsachen auf den ersten Blick vielleicht den Schein erwecken kann, als handle es sich hier um eine tendenziöse Verwerthung derselben in einem Interesse, welches der Geschichtschreibung ferne liegen soll und auch mir in Wahrheit gänzlich ferne liegt. Doch will ich mich unter Bezugnahme auf den Geist des ganzen Buches, sowie besonders auf die S. 390. 417. 422 u. 426 abgegebenen Erklärungen gegen etwaige Tendenzriecherei noch auf's Bestimmteste verwahrt haben.

Auf die Erörterung der Kirchenbildungsfähigkeit des älteren Protestantismus folgt als Schluß des Ganzen: IV. Ein Blick auf die Kirchenbildungsfähigkeit des heutigen Lutherthums in Deutschland (S. 473 ff.). Es mußte hier in kurzen Zügen vor Allem der Charakter der Aufklärungsperiode geschildert werden, welche die ältere und die neuere christliche und



kirchlich-lutherische Zeit von einander scheidet, sowie die Aufgabe der Kirche gegenüber der Gedankenwelt der modernen Humanitätsbildung und deren Inhalt besonders an versprengten und vertotterten Gedanken- und Gefühlsregungen. In den meisten Punkten durfte ich mich hiebei zurückbeziehen auf das in früheren Schriften, wie in meinem „deutschen Protestantismus“ und meinen Ausführungen über die Geschichte der Humanitäts-Idee bereits Ausgesprochene. Neu dagegen wird man vielleicht das finden, was sowohl über die Schwächen des heutigen Protestantismus überhaupt in Ansehung seiner Fähigkeit zur gesellschaftlichen Organisation, als speziell des modernen Lutherthums beigebracht wird. Zu dem Ende habe ich versucht, ein Bild zu geben von den inneren Schattirungen der in Deutschland vorherrschenden lutherischen Kirche. Neben den Unionslutheranern wird besonders gehandelt von dem spezifischen Lutherthum und dessen wesentlich unterschiedenen Hauptfraktionen, den von mir sogenannten Abendmahlslutheranern, Amtslutheranern und Autoritätslutheranern, in steter Beziehung auf das Hauptthema der Abhandlung die kirchlich-soziale Organisationsfähigkeit und Richtung jedweder derselben, sowie den Gewinn, den dieselbe aus der Geschichte der Vergangenheit zu ziehen gewußt hat oder nicht. Deshalb konnte z. B. S. 491 weder mit traurigen Proben der erneuerten Polemik wider die Reformirten, noch mit dem Urtheil zurückgehalten werden, daß auf dem Boden dieser Gattung von Polemik, wie auch die Erfahrung bewiesen hat, an eine freie gesellschaftliche Organisation nicht zu denken ist. Die Zeichnung des Amtslutherthums der Böhe, Vilmar, Kliefoth u. A., mit einem Wort: des lutherischen Pusehismus, sowie des modernen politischen Autoritätsbegriffes auf lutherischen Substruktionen bei Stahl, Göschel, v. Gerlach und gar manchen auf deren Seite stehenden Theologen wird man nicht leicht anfechten können, da sie theils auf überall sorgfältig nachgewiesenen Thatsächlichkeiten beruht, theils aus den Schriften von Männern von unzweifelhaft lutherischem Bekenntniß, wie Harleß, Preger, Ströbel u. A., geschöpft ist. So hoffe ich, in diesem summarischen Schlußabschnitt den allfälligen Vorwurf eines summarischen Verfahrens gegen Erscheinungen, die allerdings meiner Denkart und Anschauungsweise



fremd und entgegengesetzt sind, vermieden zu haben, obschon ich mir auch dabei lebendig der Schwierigkeiten bewußt geworden bin, mit welchen eine unbefangene Darstellung dieses, wie jedes anderen Theiles der unmittelbaren kirchlichen Zeitgeschichte zu kämpfen hat.

Hundeshagen.

### 3.

W. Bäumlein, Kommentar über das Evangelium des Johannes. Stuttgart 1863.

Eine Erklärung des Evangeliums Johannis ist für Jeden, der den historisch-kritischen wie den biblisch-theologischen Fragen unserer Zeit nicht mit vornehmer Abgeschlossenheit oder mit voreingenommener Befangenheit gegenübersteht, eine so umfassende, vielseitige Aufgabe, daß es wohl erlaubt ist, wenn der Einzelne, der sie unternimmt, sich von vornherein sein Ziel enger steckt, als es die volle Lösung derselben erfordern würde. So thut der Verfasser des oben genannten Kommentars, wenn er S. VII. VIII ausdrücklich die Frage über die Echtheit des Evangeliums einer selbstständigen Behandlung überläßt und sich dabei beruhigt, daß der Kommentar auch unabsichtlich auf die inneren Gründe der Echtheit hinweise. Denn obwohl dies allerdings gelegentlich geschieht, so scheint es dem Referenten doch für den heutigen Stand der Frage nicht sowohl nothwendig, die fast bis zur Erschöpfung der Gründe pro et contra ventilirten allgemeineren Indizien der Echtheit oder Unechtheit zu erörtern, als vielmehr gerade in der Erklärung des Einzelnen darzutun, daß in dem vierten Evangelium trotz seiner planvollen Anlage und, wenn man will, lehrhaften Darstellung des Christusbildes, trotz seiner dadurch und nicht dadurch allein bedingten subjektiven Gestaltung des verarbeiteten Geschichtsstoffes, dennoch

überall das harte Gestein geschichtlicher Erinnerung uns entgegentritt, das sich schlechterdings nicht in die lustigen Gebilde der Tendenzdichtung auflösen, sondern nur auf das Zeugniß des Augenzeugen zurückführen läßt, dem die Ueberlieferung das Evangelium zuschreibt. Darauf aber hat der Verfasser ebenso Verzicht geleistet, wie auf die Besprechung der Echtheitsfrage in der Einleitung. Ebenso schließt er S. III eine eingehendere Entwicklung des Lehrbegriffes und damit die biblisch-theologischen Erörterungen aus, die ja auch mit den historisch-kritischen Fragen vielfach zusammenhängen. Nur begreift Referent nicht recht, warum er deshalb der Behandlung unseres Evangeliums, welche sich gerade diese Aufgabe stellt, ein inquisitorisches Verfahren vorwirft, welches den Schriftsteller zu weiteren Aussagen dränge, als er aussagen will, und für die Exegese, welche eine solche ausschließt, das Prädikat einer gewissenhaften ausschließlich in Anspruch nimmt. Auch die biblisch-theologische Untersuchung will ja nicht ihre eigenen „scharfen Begriffs-scheidungen und scholastischen Konsequenzen“ dem Schriftsteller obtrudiren, sondern erforschen, wie weit sich aus der Lehrsprache des Evangeliums der Gehalt der ihm eigenthümlichen Begriffe ermitteln und der innere Zusammenhang seiner gelegentlich ausgesprochenen Lehrgedanken aus ihm selbst feststellen läßt. Doch auch hier kann es den Werth eines Kommentars nicht beeinträchtigen, wenn er diese Seite der Gesamtaufgabe von seinem Vorwurf ausschließt.

Sichtlich hat der Verfasser dagegen mit besonderer Vorliebe die philologische und textkritische Seite der exegetischen Aufgabe behandelt. Was die erstere anlangt, so schiebt er gleich im Vorwort (S. VII) seine Gründe dafür voran, daß er die grammatischen Erscheinungen des Neuen Testaments nicht „vor Allem und womöglich aus der korrekten Norm“ erklärt, und wir freuen uns deß, da man gerade beim Johannes-Evangelium mit einem übertriebenen Purismus gar leicht in exegetische Künsteleien geräth. Wer wollte z. B. leugnen, daß in demselben ohne solche die telische Bedeutung des *iva* nicht festzuhalten ist, daß es wirklich oft geradezu da steht, wo im guten Griechisch der Infinitiv stände (vgl. S. 33. 65). Allein kann man deswegen wirklich sagen, daß *iva* im Sinne von *Worte* mit Infinitiv stehe? Warum soll denn Joh. 5, 20 die Ver-

wunderung der Juden nicht der „Zweck der auf den Sohn übertragenen Wirksamkeit sein“, da sie doch, auch wenn man *iva* vom Erfolge nimmt, ein von Gott beabsichtigter Erfolg ist? (Vgl. S. 67.) Noch weniger hat mich die Beweisführung des Verfassers bei 7, 23 überzeugt (S. 88), wo durch die Annahme dieses Quidproquo das gerade Gegentheil dessen herauskommt, was die Worte zunächst ergeben, nämlich, daß man durch die Beschneidung das Sabbathgesetz verletzt, um nur nicht das schon von den Vätern herrührende und von Moses sanktionirte Gesetz der Beschneidung (am achten Tage) zu brechen. Immerhin ist doch auch so die Thatsache konstatirt, daß es Ausnahmefälle gibt, welche das Gesetz anerkennt, und damit die Voraussetzung für die weitere Argumentation Christi gegeben. Sollte aber wirklich der Evangelist in solchen Fällen, wo doch die zunächst sich darbietende Auffassung jedenfalls möglich ist, nicht eine solche Zweideutigkeit vermieden haben? Wenn der Verfasser bei 9, 2. 3 selbst anerkennt, daß die beiden Sätze mit *iva* parallel stehen und gleichartige Sätze sind (S. 104), so wird er uns schwerlich überreden, daß, weil die eine Ausdrucksweise für Folge und Absicht gebraucht ward, auch eine logische Verschiedenheit (d. h. zwischen Absichts- und Folgesatz!) nicht zum Bewußtsein kam. Bei 6, 7; 10, 17 fehlt es vollends an jedem Beweise für diese Vertauschung des *iva* mit *ōōte*. Es fehlt aber nicht an ähnlichen Quidproquo's. deren Annahme doch leicht die Exegese auf einen glücklich überwundenen Standpunkt zurückführen könnte. So soll 1, 18 *eis* für *ev* (S. 31), 1, 33 *ev' autōn* für *ev' autō* (S. 35), 6, 9 *ev* für *ti* (S. 74), das (zweite) *ōs* 7, 10 bedeutungslos (S. 87) und 12, 35. 36 im Sinn von „so lange als“ (S. 129) stehen. Wenn 5, 31 die Erklärung nach dem regelmäßigen Sprachgebrauch nicht unmöglich ist (S. 70), so scheint es mir sehr gewagt, dieselbe zu verlassen und einen abnormen Gebrauch anzunehmen, weil die dann sich ergebende Auffassung dem Verfasser im Zusammenhang natürlicher erscheint; und wenn der Verfasser (S. 99) den Unterschied von *kalía* und *lógos* richtig entwickelt, wie kommt er dazu, die Stelle 8, 43 dennoch so zu erklären, daß die Bedeutung der beiden Worte nahezu vertauscht wird? Am auffallendsten ist dem Referenten aber die Art ge-

wesen, wie der Verfasser sich über das Stehen oder Fehlen des Artikels hinwegsetzt. Wenn er 1, 4 erklärt, als ob im ersten Gliede ἡ ζωὴ stünde, so folgt er freilich nur einer sehr allgemeinen Inkorrektheit in der Auffassung dieser Stelle; wenn er sich aber durch die Identität mit dem folgenden ἡ ζωὴ dazu berechtigt glaubt (S. 28), so übersieht er, daß dort der Artikel dadurch motivirt ist, daß er auf den Begriff der ζωὴ im ersten Gliede zurückweist, woraus also gerade das Gegentheil folgt. Wenn er bei 3, 10 die Nichtbeachtung des Artikels dadurch entschuldigt, daß ihm derselbe durch den beigelegten Genitiv veranlaßt scheint (S. 46), so ist zwar bekannt, daß ein durch einen Genitiv bestimmtes Substantiv den Artikel entbehren kann, wo er sonst stehen würde; aber nicht das Umgekehrte. Bei 5, 27 kann das Fehlen des Artikels offenbar dadurch nicht erklärt werden, daß υἱὸς ἀνθρώπου Prädikat ist (S. 70), da der in seiner Form durchaus stereotype Terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gerade durch seine beiden Artikel seine spezifische Bedeutung empfängt. Bei der Stelle 6, 3 scheint der Verfasser selbst Bedenken getragen zu haben, unter τὸ ὄρος ohne Weiteres einen Berg zu verstehen (S. 73); dagegen erklärt er 7, 52, obwohl er selbst gesteht, daß προφήτης nicht gleich ὁ προφ. sei, schließlich doch so, als ob Letzteres stünde (S. 92). Auch hat uns die Beweisführung des Verfassers nicht überzeugt, daß das artikellose δαίπνον 13, 2 das festliche Passahmahl (S. 133) und ἡ σπεῖρα 18, 3 nicht die römische Kohorte ist (S. 157).

Im Uebrigen bietet der Kommentar eine auf sicherer philologischer Basis ruhende, darum nüchterne und ansprechende Exegese und in seinen dankenswerthen grammatikalischen Erörterungen manches über das nächste Bedürfnis Hinausgehende. Wie einfach und einleuchtend entwickelt er das logische Gedankenverhältniß in 11, 5 — 7 durch grammatische Analyse! (S. 114.) Wie weiß er die bestbeglaubigte Lesart in 6, 51, die auf den ersten Blick so unerträglich hart scheint, so völlig ausreichend zu erklären, daß man wahrlich nicht zu der offenbar erleichternden Lesart des Cod. Sin. zu greifen braucht! Um so auffallender ist es nur, daß der Verfasser aus Gründen des Zusammenhanges sich nachher an der nothwendigen Beziehung der Worte auf den Erlösungstod stößt und deshalb das



ὕπερ τῆς τ. κ. ζωῆς streichen will (S. 82). Ebenso sicher entwickelt er bei 6, 62 aus dem Partikelgebrauch die allein kontextmäßige Ergänzung (S. 84). Unbegreiflich ist es aber, wie er trotzdem bei der alten (offenbar eine ganz andere Ergänzung erfordernde) Erklärung von der Himmelfahrt stehen bleiben kann, da doch schlechterdings nicht einzusehen ist, wie diese den Anstoß, den Jesu Worte geben, noch erhöhen kann und wie überhaupt die Erwähnung derselben in den Kontext mit dem Folgenden paßt. Insbesondere aber sei es uns erlaubt, auf drei Stellen hinzuweisen, wo der Verfasser große Schwierigkeiten durch eine mehr oder weniger von der gangbaren abweichende sprachliche Erklärung zu heben versucht.

Die πατρίς in der Stelle 4, 44 erklärt er von Nazareth; der Evangelist wolle sagen: Jesus habe ja bezeugt, daß ein Prophet in seiner Heimath nicht geachtet sei, und so ging Jesus nicht nach Nazareth, sondern nach Cana. Er behauptet nämlich, daß γάρ nicht überall den Grund für ein Vorhergehendes angebe, sondern seiner Grundbedeutung nach Etwas als unmittelbar gewiß und unbestreitbar hinstelle, woraus denn ein Anderes (hier V. 46) abgeleitet werden könne. Ueber die Haltbarkeit dieser Behauptung erlaube ich mir kein Urtheil, allein 9, 30, worauf der Verfasser sich beruft, bestätigt sie nicht. Denn hier haben wir lediglich den auch sonst (vgl. z. B. 7, 41) vorkommenden elliptischen Gebrauch des γάρ, welches sich nicht auf eine im Vorigen direkt ausgesprochene Aussage, sondern auf eine indirekt vorausgesetzte Thatfache bezieht, und welches wir freilich nur durch ein „doch, ja doch“ wiedergeben können. Allein selbst wenn wir dies zugeben wollten, so hat seine Erklärung noch die zweite Schwierigkeit, daß V. 45 als Einschaltung gefaßt werden soll, die sich zwischen Grund und Folge einschiebt. Der Verfasser meint zwar, dies sei hier um so leichter, wo die beiden im Kausalnexus stehenden Glieder selbstständige Sätze bilden. Allein dies kann Referent durchaus nicht zugeben. Gerade wo eine Einschaltung einen unvollendeten Satz unterbricht, wird sie grammatisch als solche erkennbar, während für eine Sprache, die keine Parenthesenzeichen hat, es unmöglich ist, dem Leser zuzumuthen, daß er die Folgerungspartikel über den nächstvorhergehenden Satz hinweg auf etwas Früheres beziehe. So wird es wohl im



Wesentlichen bei der schon von Brückner und Luthardt gegebenen Erklärung bleiben, wenn man dieselbe dahin verbessert, daß Christus Samaria, wo er schon Ehre hat (weil er dort ungesucht eine auffallende Glaubens-Empfänglichkeit fand), verläßt, um nach Galiläa zu gehen, wo er nach dem Lauf der Welt keine Anerkennung findet, wenn er sie nicht durch seine Thaten und sein Wort sich zu erringen strebt. Ist doch das der Grundgedanke seiner Worte (4, 35—38), daß er die heitere Ernte-Arbeit den Jüngern überläßt und sich die mühevollen Sämannsarbeiten wählt, die er nun in Galiläa beginnen will. Damit dürften die Hauptbedenken, um deren willen der Verfasser seine Erklärung versucht, sich erledigen.

Ebenso wenig kann ich der Erklärung des Verfassers bei 7, 28 beistimmen. Zwar glaube auch ich, daß man kein Recht hat, die Worte als Frage oder als Ironie zu fassen; allein unmöglich kann Christus hier den Gegnern konzediren, daß sie ihn und seine Abkunft im höheren Sinne kennen. Denn wollte man selbst dem Evangelisten den Mißgriff zutrauen, daß er Jesum auf seine zu so anderer Zeit und in so anderer Situation gesprochenen Worte (Kap. 5) sich zurückbeziehen ließe (S. 90), so folgt doch daraus, daß er sich über seine Person und Abkunft erklärt hat, noch lange nicht, daß sie dieselbe kennen. Und wenn der Verfasser seine Erklärung wegen der drei sich gleichstehenden *καὶ* für nothwendig hält, so übersieht er, daß der dritte Satz sich den beiden ersten logisch doch nicht koordiniren läßt, weil er eine Thatfache über seine Sendung ausspricht, während die beiden ersten von ihrer subjektiven Stellung zu seiner Person und Abkunft reden, welchen Unterschied er freilich in seiner Paraphrase vermischt, indem er gegen den Wortlaut das dritte Glied analysirt: [Ihr habt von mir gehört,] daß ich nicht aus eigener Machtvollkommenheit aufgetreten bin. So wird es wohl auch hier dabei bleiben müssen, daß die beiden ersten *καὶ* sich gegenseitig entsprechen, das dritte aber, wie so oft bei Johannes, einen gegensätzlichen Gedanken ohne nähere Andeutung des Gedankenverhältnisses in der einfachsten sprachlichen Form anreihet. Sehr interessant ist mir dagegen gewesen, wie der Verfasser die größte sprachliche *crux interpretum* in 8, 25 löst. Indem er nämlich die Juden mit ihrem *οὐ τίς ἐγώ* fragen läßt, wie Jesus

dazu komme, ihnen ein Sterben in ihren Sünden (V. 24) in Aussicht zu stellen, erklärt er die Antwort Jesu: „Allerdings habe ich — was ich auch thue — viel über euch zu sprechen und zu richten.“ Zwar gestehe ich, daß mir die Lücke'sche Erklärung immer noch einfacher scheint, aber wenn gegen Lücke's Fassung des  $\delta'$ ,  $\tau\iota$  für  $\tau\iota$  wirklich so erhebliche sprachliche Bedenken vorliegen, wie der Verfasser S. 97 zu zeigen sucht, dann empfiehlt sich die feinige sehr.

Sehr sorgfältig erwägt der Verfasser die verschiedenen Lesarten und geht mit Recht von dem Grundsatz aus, daß selbst die Mehrzahl der älteren Handschriften, die für eine Lesart spricht, uns nicht der Pflicht überhebt, aus inneren Gründen zu prüfen, ob dieselbe auch die ursprüngliche sei. So hat er sich selbst durch den Cod. Sin. nicht bewegen lassen, eine so ganz unhaltbare Lesart wie das  $\eta\mu\alpha\varsigma$  in 9, 4 aufzunehmen (S. 104), das sich schon dadurch verurtheilt, daß Codd. L. und Sin. um ihretwillen auch das zweite  $\mu\epsilon$  in  $\eta\mu\alpha\varsigma$  verwandelt haben. Dasselbe gilt von dem  $\delta'$  in 10, 29 (S. 111),  $\delta\acute{o}\xi\alpha\rho\tau\epsilon\varsigma$  in 11, 31 (S. 117),  $\delta\tau\epsilon$  in 12, 17 (S. 125), wo überall Tischendorf in seiner Synopsis evangelica (ed. II. 1864) bei der ältesten Lesart stehen geblieben ist. Dagegen kann ich nicht beistimmen, wenn er 1, 42  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$  als die „natürlichste“ Lesart vorzieht (S. 36), da hier die ältere zugleich die schwerere ist, oder wenn er 6, 71 die Lesart  $\text{Ἰσχαριώτου}$  vorzieht (S. 85), die mit 14, 22 nicht harmonirt. Die Vermuthung Meyer's, daß dieser Genitiv aus einer Glosse ( $\alpha\pi\omicron$   $\text{Καριώτου}$ ) entstanden sei, wird glänzend bestätigt durch den Cod. Sin., der wirklich so liest. Auch die Lesart  $\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$  in 7, 52 (S. 92) scheint mir trotz ihrer starken Bezeugung ein verfehlter Versuch zu sein, die in  $\epsilon\gamma\eta\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$  liegende historische Schwierigkeit zu heben, der von der schon oben besprochenen falschen Fassung des  $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$  im Sinne von  $\acute{o}$   $\pi\rho\omicron\phi$ . ausgeht; und selbst bei der Lesart  $\epsilon\nu\alpha$  —  $\tau\eta\rho\eta\sigma\eta$  (12, 7) kann ich mich des Gedankens nicht erwehren, daß dieselbe eine exegetische Korrektur ist, die daraus entstand, daß man die in der Rede Christi liegende Prolepsis nicht verstand. Denn so nahe es liegt, das  $\tau\epsilon\tau\eta\rho\eta\kappa\epsilon\nu$  für eine harmonistische Glosse zu halten (S. 123), so ist es doch schwer zu

glauben, daß der Evangelist, der sich gerade in dieser Geschichte so eng an die synoptische Ueberlieferung anschließt (vgl. 12, 3. 5. 8 mit Mark. 14, 3. 5. 7), in der Pointe des Ganzen so völlig sollte von ihm abgewichen sein. Schließlich sei noch auf die feine Art hingewiesen, wie der Verfasser S. 105 die Entstehung der Lesart *τοῦ λόγος* (9, 8) erklärt.

Der Verfasser beschränkt sich außer der Erörterung der philologischen und textkritischen Fragen und gelegentlichen archäologischen Erläuterungen meist auf eine kurze Angabe des Sinnes, ohne sich in die Diskussion über abweichende exegetische Auffassungen einzulassen. Nicht selten faßt er eine Reihe von Versen zusammen, deren Inhalt und Gedankengang er nur im kurzen Resumé wiedergibt, wie z. B. 5, 40—47 (S. 72), und selbst an Stellen, die im Einzelnen so viel Schwieriges bieten, wie 8, 34—36 (S. 98). Es hat das den unleugbaren Vortheil, daß der Blick des Lesers mehr auf das große Ganze gerichtet bleibt; und bei dem nicht geringen Geschick des Verfassers, den Gedankengang klar aufzufassen und präzise darzulegen, wird Manchem aus dem Studium solcher Uebersichten das Einzelne klarer werden, als durch ermüdende Detail-Erörterungen. Aber freilich wird ihm auch manche Frage ungelöst bleiben und die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen oft fehlen. In einzelnen Punkten fehlen diese natürlich nicht, dehnen sich sogar hie und da zu kleinen Exkursen aus; doch meist nur, wo der Verfasser der herrschenden Auffassung entgegentritt. So, außer bereits erwähnten Stellen, 3, 12, wo der Verfasser die Beziehung der *ἐπίγεια* auf das über die Wiedergeburt Gesagte ablehnt (S. 47. 48); 5, 21—29, wo er Alles auf die leibliche Todten-Auferweckung und das Weltgericht bezieht (S. 68. 69); 10, 7, wo er die mit dem vorangehenden Gleichniß unvereinbare Fassung der *θύρα τῶν προφ.* als „Thür für die Schafe“ vertheidigt (S. 109), und 13, 1, wo der Verfasser, seine, irre ich nicht, in den Studien und Kritiken von 1846 vorgetragene Ansicht aufgebend, die Zeitbestimmung zu *ἡγάγησεν* zieht (S. 131). Kann Referent schon hier, mit Ausnahme der letzten Stelle, seiner Entscheidung keineswegs beistimmen, so erscheint es noch auffallender, daß der Verfasser zu 6, 28 eine meines Wissens ganz neue Er-

klärung vorträgt — wonach die Juden fragen, wie sie die bleibende Speise (die unter *ἔσθια τοῦ Θεοῦ* gemeint sein soll) gewinnen können —, ohne sich mit der gewöhnlichen, doch soviel näher liegenden Fassung auseinanderzusetzen (S. 78).

Am unbefriedigendsten erscheint dem Referenten die theologische Seite der Erklärung, was eben mit der grundsätzlichen Zurückstellung biblisch-theologischer Erörterungen zusammenhängt. Des Verfassers Ansicht über den Logos ist bekannt; was er hierüber S. 18—27 gibt, dürfte trotz der instruktiven Mittheilungen aus Philo die hier einschlagenden Fragen wenig fördern; die Bemerkungen über *γῶς* und *ζωή* (S. 21. 28) sind dürftig und die Erklärung des Prologs überhaupt auffallend knapp gehalten. Bei anderen Stellen, wo die so eigenthümlichen johanneischen Grundbegriffe oder wichtige theologische Probleme in Frage kommen, begnügt sich der Verfasser meist mit Hinweisung auf die Parallelstellen. Daß er trotzdem den biblisch-theologischen Erörterungen nicht ganz ausweichen kann, zeigt seine gelegentliche Polemik gegen die Hilgenfeld'sche Auffassung, die einen metaphysischen Gegensatz zweier Menschenklassen dem Evangelisten vindiziert, zeigt seine Erörterung über 7, 24 (S. 126) und über das Gebet im Geist (S. 50) und im Namen Jesu (S. 141. 142), die freilich dem Referenten nicht befriedigend erscheinen. Bei dem Ausspruch des Täufers 1, 29 hilft der Verfasser sich mit einem Doppelsinn des *αἵνε* (S. 34), das lebendige Wasser 4, 14 (vgl. S. 53) wie die bleibende Speise 6, 27 (S. 77) ist ihm das neue, ewige Leben, obwohl in letzterer Stelle dieselbe ausdrücklich als in's ewige Leben bleibend dargestellt wird; die Stelle 8, 44 bezieht er auf den ersten Brudermord (S. 100), und die Reden Christi von seinem Wiederkommen deutet er, außer 14, 3 (S. 140), ohne Weiteres von dem Wiederkommen Christi im Geiste. Zeigten schon die beiden obengenannten Stellen, daß der Verfasser in der Erklärung der Bilderrede des Evangeliums nicht immer glücklich ist, so ist es dem Referenten ganz unbegreiflich, wie das *σπαραγίζειν* 3, 33 eine innere Erfahrung bedeuten soll (S. 50); die Beziehung des *θεάσασθε* 4, 35 auf die Saaten selbst (S. 55) erschwert unnöthig das Verständniß der bildlichen Rede Christi, das vermeinte Schwanke in der Bilderrede des Kap. 10 (S. 109) fällt wohl



mehr der Auslegung zur Last, welche die beiden um einen verschiedenen Grundgedanken sich drehenden, wenn auch demselben Naturgebiete entlehnten, parabolischen Reden Christi nicht sorgfältig genug auseinanderhält; das Verständniß der Bilderrede 11, 9. 10 wird durch die Einmischung von 9, 4 (S. 115) nur verdunkelt, und zu der Bilderrede des Kap. 15 hätte der Verfasser nicht den wunderlichen, der Situation widerstrebenden Einfall wiederholen sollen, daß Christus durch den Anblick eines Weinstockes, der sich ihm unterwegs darbot, dazu angeregt sei (S. 144). — Gern verweist Referent dagegen noch auf einige Stellen, wo ihn die treffende, umsichtige und klare Erörterung des Verfassers besonders befriedigt hat. Man vergleiche die schönen Bemerkungen über den *λόγος σκληρός* des Kap. 6 (S. 77), das völlig befriedigende Urtheil über die Frage der Jünger 9, 2 (S. 103) und das Verhalten Christi 11, 6 (S. 115), die Erklärung der schwierigen Stelle 12, 27. 28 (S. 127) und besonders die Erörterung von 19, 34 bis 37 (S. 182. 183), wo ich nur keinen ausreichenden Grund sehe, B. 35 einer späteren Hand zuzuschreiben.

Ein auffallender Mangel des Kommentars ist das geringe Eingehen auf den eigenthümlichen Zweck und Plan des Evangeliums. Mag in den von verschiedenen Richtungen her versuchten Darlegungen desselben viel gefehlt sein, so ist doch auch Referent der Ueberzeugung, daß ohne die Anerkennung einer planvollen Auswahl und Verarbeitung des evangelischen Geschichtsstoffes die Räthsel des vierten Evangeliums nicht gelöst werden können. Der Verfasser bleibt im Wesentlichen bei dem Gesichtspunkt einer Ergänzung der synoptischen Geschichts-Erzählung stehen und gönnt harmonistischen Erörterungen einen verhältnißmäßig breiten Raum. Es hat uns wohlgethan, wieder einmal eine Stimme zu hören, die sich offen für die Vereinbarkeit der johanneischen Geschichtsdarstellung mit der synoptischen erklärt. Scheint es doch heut' zu Tage wieder Mode zu werden, darüber vornehm abzusprechen in einer Weise, die kein Profanhistoriker divergirenden Geschichtsquellen gegenüber sich erlauben würde. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß wir allen harmonistischen Operationen des Verfassers beistimmen können. Die Taufe Christi zwischen 1, 28. 29 zu denken (S. 34),

verbietet mir die deutliche Erklärung des Täufers, „daß der Messias bereits aufgetreten ist“ (1, 26); die Annahme, daß die synoptischen Evangelien die Berufung der ersten Apostel nach Galiläa verlegt haben (S. 36), scheint mir eine der von Baur mit Recht gerügten Ungerechtigkeiten, die man den Synoptikern und namentlich dem hier auf ursprünglichster Ueberlieferung fußenden Markus-Evangelium gegenüber im vermeintlichen Interesse des vierten Evangeliums anthut; die Identität der Tempelreinigung und des Bekenntnisses Petri in den beiderseitigen Berichten darf nicht bezweifelt werden. Um das Fehlen der Auferweckung des Lazarus in den synoptischen Berichten zu erklären, bedarf es der zur Entstehungszeit derselben sehr überflüssigen Rücksicht auf die bethanische Familie (S. 118) so wenig, wie zur Vereinbarung der Salbungsgeschichten der harmonistischen Ergänzung von 12, 6 (S. 122). Hinsichtlich der Einzugsberichte braucht man nicht bei einer bloßen Voraussetzung ihrer Vereinbarkeit stehen zu bleiben (S. 125), wenn man den synoptischen aus den Bedingungen seiner Entstehung als einen mangelhaften anerkennt. Bei dem schwierigsten Punkte, der Gefangennehmung Christi, hat der Verfasser (S. 159) über die Geschichtlichkeit des synoptischen Berichtes treffend geredet; aber es fehlt die Erklärung des so eigenthümlich abweichenden johanneischen Berichtes, die, freilich nur von einer tieferen Erfassung seines Zweckes aus möglich ist. Die Gründe, aus welchen der Verfasser das Verhör 18, 19—23 vor Kajaphas geschehen läßt (S. 160. 164), haben den Referenten nicht überzeugt. Damit haben wir bereits die Schwelle der Leidensgeschichte übertreten, in der wir am meisten von dem Verfasser abweichen, weil er es wieder unternimmt, die johanneische Chronologie auf die synoptische zu reduzieren. Auch daß er den Apostel Judas (14, 22) für den Bruder des Herrn hält (S. 143), hat uns selbst nach seiner Erklärung von 7, 5 (S. 86) frappirt, und ebenso, daß er die Frau des Klopas (19, 25) wieder zur Schwester der Mutter Jesu macht (S. 179). Auch Referent glaubt mit dem Verfasser (S. 185) an die Vereinbarkeit der Auferstehungsberichte, doch nicht, ohne daß man die Engel-Erscheinung 20, 12. 13 als unrichtig angebrachte Reminiscenz an die bekannte synoptische Erzählung preisgibt. Die gewagte An-

nahme, daß 20, 19. 26 kein wunderbares Erscheinen durch verschlossene Thüren gemeint sei (S. 188), ist behufs einer Vereinbarung mit der Art, wie der Auferstandene bei den Synoptikern erscheint, schwerlich nothwendig; die Annahme aber, daß die symbolische Handlung 20, 22 nur die Verheißung des Geistes versinnbilde (S. 189), ist sicher unhaltbar, so bequem sie den scheinbaren Widerspruch dieser Stelle mit der Pfingstgeschichte zu lösen scheint.

Es mag das Gesagte hinreichen, um die vorliegende sorgfältige und dankenswerthe Arbeit nach ihren Hauptseiten zu charakterisiren. Wenn Referent im Ganzen mehr Widerspruch erhoben als Bestimmung ausgesprochen, so soll das natürlich seiner Anerkennung keinen Eintrag thun, sondern nur hervorheben, wieviel bei der Erklärung dieses wichtigen Evangeliums immer noch zu prüfen und zu thun bleibt. Möchte der Kommentar als fleißige Vorarbeit bei der Lösung dieser Aufgabe nach Verdienst verwerthet werden.

Professor Dr. Weiß.

---

#### Berichtigung.

In der Rezension des Herrn Professor Bindseil über den 29. Band des Corpus Reformatorum, Jahrgang 1864, Heft 3, der Studien und Kritiken, ist S. 576, Z. 18 statt: „und 1556 als die wichtigeren erscheinen, da die von 1543, und“ zu lesen: „und 1550 als die wichtigeren erscheinen, da die von 1545 an die von 1543, und“.

---

# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Benschlag

herausgegeben

von

D. C. Ullmann, D. C. B. Hundeshagen und D. C. Riehm.

---

Jahrgang 1865 zweites Heft.

---

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1865.





Wir erfüllen die traurige Pflicht, den Lesern der Studien und Kritiken die Mittheilung zu machen, daß es Gott gefallen hat, am 12. Januar Mittags 1 1/2 Uhr den theuern Mann, der in Gemeinschaft mit seinem, ihm vor fünf Jahren vorangegangenen Freunde diese Zeitschrift begründet, und ihr nun fast 38 Jahre lang mit hingebender Treue seine Kraft gewidmet hat, Herrn **Prälaten Dr. Carl Allmann**, nach längerem Leiden aus dieser Welt in sein himmlisches Reich abzurufen. Die Zusammenstellung des vorliegenden Hefes war die letzte Arbeit des Vollendeten, der er sich trotz seiner Erkrankung nicht entziehen wollte.

Sobald es die Umstände gestatten, wird das edle Bild des Entschlafenen, der in festgegründetem Glauben und milder, weitherziger Liebe sein Lebenlang mit seinen reichen Gaben an dem Aufbau des Reiches der Wahrheit und des Friedens gearbeitet hat, und nun zu seines Herrn Freude eingegangen ist, von berufener Hand gezeichnet, und in unsrer Zeitschrift seinen vielen Freunden und dankbaren Schülern zum, im Segen bleibenden, Gedächtniß dargeboten werden.

Am 13. Januar 1865.

**Die Redaction. Die Verlagshandlung.**



# A b h a n d l u n g e n.

---





1.

# Ueber die Christuspartei zu Korinth<sup>a)</sup>,

von

Prof. Dr. Henschlag in Halle.

---

Die Untersuchung über die korinthische Christuspartei ist vor einem Menschenalter in der evangelischen Theologie sehr eifrig betrieben worden, ohne jedoch zu einem allseitig befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Nachdem so ziemlich alle Möglichkeiten mit jener räthselhaften Erscheinung durchversucht worden, von dem Gedanken an einen halbheidnischen philosophirenden Rationalismus bis zur Annahme des schroffsten judaistischen Fanatismus, von der völligen Leugnung der Christuspartei bis zur Erhebung derselben zur Hauptpartei in Korinth und Veranlasserin aller anderen Parteien, hat das Interesse sich von der anscheinend unlösbaren Aufgabe offenbar abgewandt. Allerdings traten alle solche Einzelfragen aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters naturgemäß zurück, seit Baur in Betreff desselben seine großartige Gesamtanschauung entwickelte und die Wahrheit oder Unwahrheit dieser Gesamtanschauung

---

a) Den wesentlichen Inhalt der nachstehenden Abhandlung habe ich bereits vor drei Jahren in einem lateinischen Programm *De ecclesiae corinthiae factione christina* vorgetragen, das aber nicht in den Buchhandel gekommen ist. Nun hat neuerdings Herr Dr. Hülsenfeld in einer Replik auf meinen Aufsatz über die Bekehrung des Apostels Paulus auf dies Programm polemischen Bezug genommen und die Frage nach der Christuspartei von Neuem angeregt. Ich ergreife diesen Anlaß, um — einem ursprünglichen Vorsatz gemäß — meine noch einmal durchgearbeitete Untersuchung durch diese Zeitschrift zur vollen Öffentlichkeit gelangen zu lassen.

Gegenstand der wissenschaftlichen Erörterung ward. Und doch haben durch den seitdem entbrannten wissenschaftlichen Streit über die Geschichte des Urchristenthums als großes Ganze dergleichen anscheinend abgelegene Einzelfragen an Gewicht viel mehr gewonnen als verloren, insofern ohne ihre überzeugende Erledigung auch die große Streitfrage der Lösung nicht entgegengeführt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus, nicht um über ein in seiner Vereinzelung geringfügiges Problem die Zahl der aufgestellten Vermuthungen um eine neue zu vermehren, sondern um durch exacte Erforschung eines einzelnen Punktes über die schwebenden großen Fragen in Betreff des apostolischen Zeitalters einen Lichtstrahl zu verbreiten, nehmen wir die liegengebliebene Untersuchung über die korinthische Christuspartei hier wieder auf. Wir schicken dem positiven Theil unserer Erörterung eine kurze Kritik der hauptsächlichsten seitherigen Lösungsversuche des Problems voraus, die das Bedürfnis einer erneuten Untersuchung begründen und zugleich für die Richtung derselben einige Wegweiser aufstellen wird.

Das offenkundigste Zeugniß für die Existenz einer „Christuspartei“ in Korinth ist bekanntlich die Stelle 1 Kor. 1, 12: λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μὲν εἰμι Παῦλον, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Zwar hat man selbst aus dieser Stelle die Christuspartei wegzudeuten gesucht. Man hat das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ dem Apostel als sein Bekenntniß zutheilen wollen, welches er den vorhergehenden Parteilösungen entgegensetze; aber wie könnte er dann vorher schreiben ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει, und fortfahren μεμέρισται ὁ Χριστός;? Oder man hat das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ als den Nachsatz betrachtet, den jede der drei vorhergenannten Parteien ihrer besonderen Lösung hinzugefügt habe, — „ich, der ich Pauli, Apollos', Petri bin, ich gerade bin Christi“ —: aber welchem Leser auf Erden hätte der Apostel zumuthen dürfen, einen solchen Sinn aus seinen Worten heraus zu verstehen? Eine ungezwungene Auslegung muß anerkennen, daß Paulus 1 Kor. 1, 12 vier Parteilandpunkte bezeichnet, von denen der vierte ebenso ein ἐγὼ εἰμι Χριστοῦ zur Lösung hatte, wie die drei anderen ein ἐγὼ εἰμι Παῦλον, Ἀπολλῶ, Κηφᾶ, und darüber ist auch heute eigentlich kein Streit mehr.

Nun aber hat eine ganze Reihe von Auslegern die Spur dieser Christuspartei lediglich in dieser einen Stelle der beiden Briefe an die Korinther gefunden und aus ihr allein sich ein Bild derselben zu entwerfen gesucht. Da erschien es denn als der einfachste Weg, dieselbe aus dem Gegensatz zu den anderen verständlicheren Parteien abzuleiten. Als Andere in Korinth — so dachte man — sich paulinisch, apollinisch, kephisch zu nennen begannen, werden Die, welche an solcher Menschenknechtschaft kein Wohlgefallen hatten, sich ihnen gegenübergestellt haben als „Christen“. Aber wenn diese Christusleute dergestalt die richtigen und untadeligen Glieder der Gemeinde gewesen wären, so hätte Paulus sie den Anderen zum Muster aufstellen müssen; so aber faßt er sie mit jenen in gleichem Tadel zusammen und hält offenbar gerade ihnen das strafende *μεμέριστα ὁ Χριστός*; entgegen. Daher haben Rückert und Meyer, die dieser Spur folgen, hinzufügen müssen, daß jene Unparteiischen am Ende aus lauter Unparteilichkeit selbst wieder Partei geworden seien, indem sie nämlich sich gegen die Anderen ausschließend gestellt und so auch an ihrem Theile Christum als einen zertheilten behandelt hätten. So einfach und natürlich eine solche Ansicht erscheint, der auch Neander (vergl. Apostol. Zeitalter, 5. Aufl., S. 305) späterhin nicht abgeneigt war, so hat doch Baur sie mit Recht eine ganz abstracte genannt. Man kann sich eine solche Partei, die sich gegen den Anhang eines Paulus, Apollos, Petrus exclusiv gestellt und doch demselben keine positive Eigenthümlichkeit entgegenzustellen gehabt hätte, in concreto nicht vorstellen. — So galt es für die Christuspartei einen positiven Inhalt ausfindig zu machen, und hiezu bot sich, wenn man allein von 1 Kor. 1, 12 ausging, nur ihr Name als Wegweiser dar. Nannten sich jene Leute im Gegensatz zum Anhang des Paulus, Petrus, Apollos *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, so führte das auf die Vermuthung, daß sie die Autorität der Apostel und übrigen Christum vermittelnden Lehrer verworfen, — eine Ansicht, zu der neuerdings sich wieder Hofmann (Die h. Schrift N. T.'s zusammenhängend untersucht 2c., II, 2. S. 17) bekannt hat. Aber wenn die Christiner die Autorität der apostolischen Lehrer verworfen, so müssen sie eine anderweitige Quelle und Richtschnur der Erkenntniß Christi gehabt haben, und die müßte uns, wer dieser



Ansicht folgt, mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen wissen. Das hat seiner Zeit Eichhorn versucht, indem er den Christinern sein Ur-Evangelium als Lehrquelle zuschrieb. Aber dies Ur-Evangelium, wenn es überhaupt existirte, konnte nur übereinstimmen mit der Lehre der Apostel, ja mußte selbst die Autorität derselben als der von Christus vorerwählten Zeugen bestätigen, und so ist nicht abzusehen, was die Anhänger dieser Schrift in Korinth hätte bewegen sollen, die Autorität der Apostel abzulehnen und was Besonderes, von anderen Christen Abweichendes dieselben hätten hegen können. Denkbar hat diese ganze Ansicht der Sache erst Neander gemacht, indem er die Voraussetzung einer in Korinth stattfindenden eigenthümlichen Reaction des hellenischen Geistes gegen das Evangelium zu Hülfe nahm. Nach Neander hätte der hellenische Geist, leicht eingehend auf alles Neue, aber nicht leicht etwas Fremdes ohne assimilirende Umbildung annehmend, in der korinthischen Christuspartei eine erste Vermischung von Christenthum und Philosophie zu Wege gebracht. Inmitten der Gährungen und Spaltungen der Gemeinde hätten philosophisch gebildete Griechen, deren es ja nach 1 Kor. 1, 26 in der Gemeinde etliche, wenn auch nicht viele gab, sich ein eigenes, rationalisirendes Christenthum zurechtgemacht. Christus, über den sie schriftliche Mittheilungen benutzen mochten, erschien ihnen in Wort und Wandel als ein anderer höherer Sokrates, und als Anhänger eines solchen nannten sie sich *οἱ τοῦ Χριστοῦ*. Einer solchen Partei, meint Neander, läßt sich die 1 Kor. 15 bekämpfte Leugnung der leiblichen Auferstehung am ehesten zutragen; im Uebrigen findet er in beiden Briefen keine unmittelbare Beziehung auf sie. Diese immerhin sinnreiche Hypothese würde den Namen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* insofern gut erklären, als Christus dieser Partei als menschlicher Lehrer auf gleicher Linie gestanden hätte wie den anderen Parteien Paulus, Apollos und Petrus; wiewohl man nach Schenkel's richtiger Bemerkung bei solchen philosophirenden Griechen eher den geschichtlichen und persönlichen Jesus namen erwarten müßte, als den jüdischen Sehnsuchts- und Verheißungsnamen *Χριστός*. Aber von entscheidendem Gewicht gegen die ganze Neander'sche Ansicht war der Einwand Baur's, die Ablehnung jeder auch nur scheinbaren apostolischen

Autorität sei selbst bei den Secten des zweiten Jahrhunderts beispieless, wieviel weniger im apostolischen Zeitalter denkbar. Neander konnte dem gegenüber zwar das Beispiel der Karpokratianer anführen, aber welch ein Unterschied zwischen dieser extremsten Erscheinung häretischer Gnosis und einer Partei, die einen integrierenden Theil einer apostolischen Gemeinde bildete! Im zweiten Jahrhundert, als das Evangelium den den Orient beherrschenden Geistern bereits so sehr imponirt hatte, daß sie mit ihm jene wunderbaren gnostischen Compromisse eingingen, da war ein Synkretismus zwischen Christenthum und Hellenismus, wie ihn Neander hier vermuthet, gedenkbar, und ist doch nur bei jener extremen, auf der Grenzlinie von Christenthum und Heidenthum stehenden Partei zu Stande gekommen; aber wie in der apostolischen Zeit Leute, wie Neander sie denkt, sich sollten angezogen gefühlt haben durch den von der jüdischen Synagoge ausgegangenen paulinischen Conventikel in Korinth, oder wie sie, wenn sie wirklich angezogen worden wären, an einem Gemeindeleben hätten Theil nehmen können, das bei allen seinen Mängeln doch von einem ganz anderen Geiste beseelt war, das wird sich schwer vorstellen lassen. — Aber denken wir uns wirklich einmal eine Partei, wie Neander sie zeichnet, in die korinthische Gemeinde hinein: jedenfalls müßte dann Paulus gegen eine solche die schärfsten Pfeile seiner Polemik gerichtet haben, denn bei ihr wäre das Fundament, Christus selbst, verkannt und verkehrt gewesen; nun aber ist in beiden Briefen von einer solchen Bekämpfung kaum eine Spur aufzutreiben. Selbst daß 1 Kor. 15 gegen die Christuspartei gerichtet sei, muß uns ganz unwahrscheinlich werden, wenn wir beachten, mit welchem Nachdruck Paulus sich für die Auferstehung Christi auf die Uebereinstimmung aller Apostel beruft; — diese Berufung hätte ja nirgends weniger Sinn gehabt, als der Partei gegenüber, die alle Autorität der Apostel verwarf. Aber wäre jene polemische Beziehung auch richtig, — der Grundirrtum jener Leute, ihre verkehrte rationalistische Ansicht von Christus wäre auch hier nicht berührt, und wenn Neander dies bedenkliche Schweigen durch die Bemerkung zu mildern sucht, daß ja die Ausführung über das Verhältniß des Evangeliums zur griechischen Weisheit 1 Kor. 1 — 3, wenn auch zunächst auf die Apollospartei

gerichtet, nebenbei doch auch die Denkart der Christiner berichtige, so muß er selbst doch wieder bekennen, daß hier nur von möglichen Gefahren, nicht von wirklichen Verderbnissen des Evangeliums durch den Einfluß hellenischer Weisheit die Rede ist. Eine andere Aus-  
hülfe versucht er in seinen Vorlesungen über die Korintherbriefe, indem er die Vermuthung hinwirft, der Apostel bestreite jene Leute vielleicht darum so wenig, weil dieselben kaum mehr zur Gemeinde gehört hätten. Aber würde Paulus dann nicht vielmehr auf ihre völlige Ausscheidung gedrungen und jedenfalls die übrige der Ver-  
führung ausgesetzte Gemeinde desto entschiedener vor ihren Grund-  
sätzen gewarnt haben? Warnt er sie doch selbst vor den Umgangseinflüssen ganz außerhalb stehender Heiden (1 Kor. 15, 33)! a) Ueberdies zeigt 1 Kor. 1, 10 — 11 ganz deutlich, daß keine jener vier Parteien so lose und zweideutig zur Gemeinde gestanden haben kann; wie könnte sonst der Apostel die Getrennten alle brüderlich anreden und sie auffordern, ihre Parteiungen einfach fallen zu lassen? Noch mehr — der Eingang des ersten und der ganze Verlauf beider Briefe beweist, daß das vom Apostel gelegte *θεμέλιον*, Christus, von keiner Seite her angefochten und erschüttert worden war, und schon diese einzige Wahrnehmung reicht aus, um das ganze Bild der Christuspartei, wie es Neander — freilich im vollen Gefühl der Unsicherheit seiner Hypothese — zeichnet, in's Reich der Unmöglichkeit zu verweisen.

Was überdies die sämtlichen seither berührten Auffassungen der Christuspartei unhaltbar macht, ist der Umstand, daß sie zu einer zweiten Erwähnung dieser Partei, die sich im anderen Korintherbrief findet, nicht passen. Die scharfe und eingehende Polemik, welche die Schlußcapitel des zweiten Briefes enthalten, eröffnet sich unter Anderem mit der Bemerkung (2 Kor. 10, 7): *εἰ τις πέποιθεν ἐαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογίζεσθω πάλιν ἀφ' ἐαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω καὶ ἡμεῖς*. Ist es möglich, hier in dem mit schärfstem Nachdruck

a) Neander deutet (Apost. Zeitalter, 5. Aufl., S. 305) diese Stelle als Warnung eben vor dem Umgang mit den Christinern. Aber das ist ganz unmöglich, da es das völlige Ausgeschlossensein derselben aus der Gemeinde voraussetzen würde.

wiederholten *Χριστοῦ εἶναι*, dessen ausschließliches Inanspruchnehmen der Apostel an den Gegnern seines zweiten Briefes vor Allem bekämpft, das Stichwort derselben Partei nicht wiederzuerkennen, welche im ersten Briefe mit jenem *ἐγὼ δέ (εἰμι) Χριστοῦ* charakterisirt war? Neander, Meier u. A. entziehen sich gewaltsam dieser Wahrnehmung, weil sie aus anderweitigen Gründen in den 2 Kor. 10 — 12 bekämpften Gegnern vielmehr die Petruspartei des ersten Briefes wiederzuerkennen meinen: eine Auffassung, durch die ihre Ansicht der Parteiverhältnisse in Korinth und in der apostolischen Kirche überhaupt weit mehr, als es auf den ersten Blick scheint, mit der sogleich darzulegenden Baur'schen zusammenfällt. Sollte sich dagegen, wie wir Baur gegenüber sogleich nachzuweisen gedenken, diese Deutung von 2 Kor. 10 — 12 auf die Petruspartei als unhaltbar herausstellen, so könnte es vollends keinem Zweifel mehr unterliegen, daß 2 Kor. 10, 7 eine zweite Spur der Christuspartei enthält, und damit hätte die vorher auf den bloßen Namen angewiesene Untersuchung derselben auf einmal an den polemischen Capiteln 2 Kor. 10 — 12 die breiteste Unterlage gewonnen.

Erwiesen sich die lediglich auf 1 Kor. 1, 12 gebauten Hypothesen über die Christuspartei als haltlos und wurde von den Urhebern derselben die Polemik 2 Kor. 10 — 12 auf die Petruspartei bezogen, so lag Angesichts der Stelle 2 Kor. 10, 7, welche die vermeintlichen Petriner offenbar als Christiner zu erkennen gab, nichts näher, als die Petrus- und die Christuspartei mit einander zu identificiren. Auf diesen Erklärungsversuch der Christuspartei ward Baur geführt, indem er eine bereits von Storr eröffnete Bahn in seiner Weise weiter verfolgte. Storr hatte von der leicht zu vermuthenden Verwandtschaft der Paulus- und der Apollospartei, welche beide die freiere heidenchristliche Richtung repräsentiren mußten, auf ein ähnliches Verwandtschaftsverhältniß der Petrus- und der Christuspartei als der beiden judenchristlichen Fractionen geschlossen und so die vier Parteien auf die beiden Hauptgegensätze des apostolischen Zeitalters, Heidenchristenthum und Judenchristenthum, zurückgeführt. Die Christiner hielt er den Petrinern gegenüber für die schrofferen Judaisten, die sich statt an den milderen



Petrus vielmehr an Jacobus angeschlossen, den — ebendarum von Paulus wiederholt (1 Kor. 9, 5 und 15, 7) erwähnten — leiblichen Bruder des Herrn. Ebendaher erklärte Storr auch den Namen der Partei: diese Leute hätten sich, indem sie auf ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν* (2 Kor. 5, 16) entscheidenden Werth gelegt, durch Jacobus, den Bruder des Herrn, in einem näheren und allein richtigen Verhältniß zu Christus gefühlt. Die schwache Seite dieser Ansicht lag vor Allem in dieser Namensklärung. Offenbar hätten die Christiner, wie Storr sie dachte, sich *οἱ τοῦ Ἰακώβου* nennen müssen, nicht *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, zumal ihr Sinn unmöglich dahin gehen konnte, auch den Anhängern des Petrus das richtig vermittelte Verhältniß zu Christus abzusprechen, auch Jacobus selbst, dessen Erwähnung 1 Kor. 9, 5 und 15, 7 mit den korinthischen Parteiverhältnissen gar nichts zu schaffen hat, niemals *ἀδελφὸς τοῦ Χριστοῦ*, sondern immer nur *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* genannt wird. So bedurfte die Storr'sche Idee jedenfalls einer weiteren Durch- und Umbildung, und eine solche ließ ihr Baur in seinen beiden Abhandlungen über die Christuspartei (1831 und 1836; beide in seinen „Paulus“ eingerückt) auf geschickte und geistvolle Weise angedeihen. Sein Grundgedanke ist, anstatt der bloßen Verwandtschaft, die wesentliche Identität der Petrus- und der Christuspartei. Die Verwandtschaft der Paulus- und der Apollospartei, von denen die letztere nur eine Abart der ersteren sein konnte, läßt nicht bloß auf ein ähnliches Verhältniß zwischen Petrinern und Christinern schließen, sondern es steht auch — meint Baur — einer völligen Vereinbarung beider nichts im Wege, da es dem Apostel (1 Kor. 1, 12) vielleicht nur darum zu thun war, die Parteinamen zu häufen. Wäre dem so — schließt Baur weiter —, so wäre der Gegensatz der Pauliner und Petriener vor Allem in dem zu suchen, was die Petriener zu *τοῖς τοῦ Χριστοῦ* machte, und dies Hauptmoment des Gegensatzes muß dann in den Korintherbriefen nachweislich sein. Nun finden wir in der That als einen Hauptgegenstand beider Briefe eine Rechtfertigung des apostolischen Ansehens, welches die Gegner in Korinth dem Paulus nicht in vollem Sinne zugestehen wollten. Wie, wenn sie ihm dasselbe darum absprachen, weil er nicht in



derselben unmittelbaren geschichtlichen Verbindung mit Christus gestanden wie Petrus, also weil er nicht im selben Sinne wie Petrus *Χριστοῦ* war? Diese Vermuthung scheint besonderes Licht zu verbreiten über den Abschnitt 2 Kor. 10—12, in welchem Gegner bekämpft werden, die des Apostels Ansehen in der Gemeinde auf alle Weise zu untergraben suchen, das ihrige dagegen darauf gründen, daß sie *Ἑβραῖοι* und *διάκονοι Χριστοῦ* seien (11, 22—23) und die zugleich nach 10, 7 das *Χριστοῦ εἶναι* dem Apostel ab- und sich zugesprochen haben müssen. Daß Paulus 2 Kor. 12 sich seiner Gesichte und Offenbarungen Christi rühmt, und zwar — wie er hinzufügt — gezwungen, das scheint gleichfalls zu geschehen im Gegensatz gegen das irdisch-geschichtliche Verhältniß, welches Petrus zu Christus hatte und welches die Gegner des Paulus betonten; denn „Paulus konnte eben dem von den anderen Aposteln Erlebten nur eine innere Erfahrung gegenüberstellen, jenes *ἑωρακέναι κύριον*, auf das er sich schon 1 Kor. 9 berufen hat“. Ebenso, wenn der Apostel 2 Kor. 5, 16 ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν* als werthlos von sich ablehnt, — worauf anders kann sich das beziehen, als auf dieselbe Gegenpartei, die eine fleischliche, d. i. judaistische Auffassung Christi ihm gegenüber geltend machte? So erklärt sich die auffallende Doppelnamigkeit dieser Partei dahin, daß „sie sich *τοὺς Κηρᾶ* nannte, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, *τοὺς Χριστοῦ* aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als das Hauptmerkmal des echten apostolischen Ansehens aufstellte“ (Paulus, S. 278). — Auf die Einwendung Neander's und Billroth's hin, daß der Apostel doch unverkennbar vier Parteien bezeichne, hat sich Baur später herbeigelassen, das Stichwort *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* den schrofferen Petrinern oder den Lehrern und Führern derselben besonders zuzuschreiben; aber dieses kleine Zugeständniß hat an der Richtung und Begründung seiner Hypothese durchaus nichts verändert.

Das Beste an dieser Baur'schen Hypothese ist offenbar, daß dieselbe nicht erst, wie die Neander'sche, eine Partei zu erdenken braucht, von der die Geschichte des apostolischen Zeitalters sonst nichts weiß, vielmehr die räthselhafte Erscheinung der Christuspartei auf unzweifelhafte und bekannte Thatfachen der apostolischen

Geschichte, auf den judaistischen Gegensatz gegen Paulus zurückzuführen versteht. Im Uebrigen hat nicht leicht eine berühmte und blendende Hypothese auf schwächeren Füßen gestanden. Von dem Punkte an, wo sie sich von der Storr'schen Ansicht unterscheidet, betritt sie den Boden der Willkür. Oder was könnte willkürlicher sein, als da, wo Paulus deutlich vier Parteistandpunkte aufzählt, den Inhalt der vierten Partei durch ihre Vereinerleung mit der dritten gewinnen zu wollen? Daß die Partei, welche Paulus 2 Kor. 10—12 bekämpft und welche aus 10, 7 als die Christuspartei des ersten Briefes zu erkennen ist, eine judaistische sei, läßt sich nach der Werthlegung ihrer Führer auf eine hebräische, israelitische, abrahamitische Abkunft (2 Kor. 11, 22) allerdings nicht bezweifeln; daß aber diese judaistische Partei nur die petrinische des ersten Briefes sein könne, das ist der — freilich von den meisten Auslegern, auch von Neander und Meyer, begangene — Trugschluß, durch welchen Baur das Resultat, das er haben will, die Zurückführung des paulinisch-judaistischen Gegensatzes im apostolischen Zeitalter auf einen einfachen Gegensatz von Paulus und Petrus, — nicht beweist, sondern erschleicht. „Die Gegner des Apostels“, sagt Baur (Paulus, S. 294), „waren geborene Juden und zwar von echt-israelitischer Abkunft: unstreitig gehörten sie daher zur petrinischen Partei und machten die Autorität des Petrus für sich geltend.“ Aber wo ist in der ganzen, durch drei Capitel hindurchgehenden Polemik des zweiten Korintherbriefes irgendeine Spur, daß es die Autorität des Petrus gewesen, die man dem Paulus entgegengestellt? a)

Die einzige solche Spur, die Baur zu finden meint, ist ent-

---

a) Nur die Polemik des zweiten Briefes kann hier in Betracht kommen, weil nur hier die Gegner des Apostels nach 10, 7 Christiner sind. Wenn Paulus im ersten Briefe 9, 1 und 15, 8 seine apostolische Ebenbürtigkeit mit Petrus betont, so geschieht das der petrinischen Partei gegenüber, deren Identität mit den — christinischen — Gegnern des zweiten Briefes der klaren Unterscheidung der Petriner und Christiner 1 Kor. 11, 12 gegenüber erst zu beweisen wäre, ehe die fraglichen Stellen zu Gunsten der Baur'schen Hypothese in Betracht kommen können.

schieden falsch. Die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, denen Paulus 2 Kor. 11, 5 und 12, 11 in nichts nachgestanden zu haben behauptet, sollen nach Baur die auf übertriebene Weise ihm gegenüber von den Gegnern erhobenen Ur=Apostel sein. Schon das Unpassende einer solchen ironischen Bezeichnung von Männern, welche der gemeinsame Herr zu Aposteln erwählt hatte, schon die Demuth, mit der sich Paulus 1 Kor. 15, 8 denselben Männern gegenüber als den *ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* bezeichnet, hätte Baur von einer solchen Deutung, die auch DeWette für unmöglich erklärt, abhalten sollen. Wenn Paulus im ganzen Zusammenhang lediglich von den Führern der Gegenpartei in Korinth selbst redet, dieselben als *ψευδαπόστολοι*, als trügerische Arbeiter, die sich in *ἀπόστολοι Χριστοῦ* verkleidet hätten, bezeichnet (11, 13), wenn er diese »ἀπόστολοι« unmittelbar vorher charakterisirt hat als die *ἐαυτοὺς συνιστάνοντες* und *εἰς τὰ ἄμετρα κανχόμενοι* (10, 12—13), also als Großthuer mit ihrer Person und ihrer Wirksamkeit, — konnte denn irgendein Leser des zweiten Korintherbriefes, der nicht wie Baur nach versteckten Ausfällen auf die Apostel in Jerusalem in demselben gesucht hätte, die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* anders als von den in Korinth selbst anwesenden Oppositionshäuptern verstehen? Ueberdies macht der Zusammenhang der Stelle 11, 5 nach rückwärts wie nach vorwärts diese Fassung zur Nothwendigkeit. Denn wenn der Apostel nach einem „Ja, wenn Der, welcher daherkommt, euch einen anderen Jesus zu bringen vermöchte, als ich euch gebracht, dann thätet ihr wohl, ihn zu dulden“ — fortfährt: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερεῖν τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, was Anderes kann da der Sinn des durch γὰρ ausgedrückten Zusammenhanges sein, als: „so aber hat ὁ ἐρχόμενος, er mag sich noch so sehr als ein *ὑπερλίαν ἀπόστολος* geberden, nichts bringen können, was nicht ich euch schon gebracht“? Und wenn dann der Apostel weiter B. 6 einräumt, daß er den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* gegenüber insofern vielleicht nachstehe, als er ein *ἰδιώτης τῷ λογῷ* sei, wie ist es möglich, hier an die Ur=Apostel zu denken, von deren Beredtsamkeit man in Korinth jedenfalls gar keine Proben hatte und die

ohne Zweifel in dem Sinne wie Paulus sämmtlich — und noch weit mehr als er — *ἰδιῶται τῷ λόγῳ* waren? a)

Mit dieser falschen Deutung der *ὑπερλίαν ἀποστόλοι* fällt im Grunde schon die ganze Baur'sche Hypothese in sich zusammen. Denn sind die Führer der Christuspartei selber in Korinth als *ὑπερλίαν ἀποστόλοι* aufgetreten, so folgt, daß sie nicht als demüthige Verehrer der Ur-Apostel, daß sie überhaupt nicht in fremdem, sondern im eigenen Namen in Korinth aufgetreten sind. Daß dem in der That so gewesen sei, liegt in dem ganzen Abschnitt 2 Kor. 10—12, wenn man ihn nur mit unbefangenen Sinnen ansieht, vor Augen. Der Apostel nennt seine Gegner *ψευδαποστόλους, ἐργάτας δολίους μετασχηματισμένους εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* und deutet schon damit an, daß dieselben selbständig und nicht als Mandatare der Ur-Apostel aufgetreten waren. Dann aber — was vertheidigt er gegen sie? Etwa seine apostolische Vollmacht? Dann müßte er verfahren wie im Galaterbrief, müßte erinnern an seine unmittelbare Berufung und Beauftragung seitens des Herrn, müßte die Anerkennung erwähnen, welche die älteren Apostel selbst ihm nicht versagt, u. s. w. Von alledem lesen wir kein

---

a) Unter diesen Umständen kann ich es nur aus der Macht vorgefaßter Meinung erklären, daß Hilgenfeld (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, 1864, Hft. 3, S. 173) gleichwohl auf jene ganz unhaltbare Baur'sche Deutung zurückkommt. Wenn derselbe in B. 4 eine „bittere Hinweisung auf ein anderes, judenchristliches Evangelium“ findet, „welches wie früher in Galatien, so jetzt in Korinth Eingang gefunden“, so ist das — worauf wir unten (gegen Schenkel) zurückkommen werden — dem allein möglichen, von Meyer, Meander und Baur selbst anerkannten Sinn der Stelle schnurstracks entgegen. Aber einmal angenommen, die Stelle besage wirklich, was Hilgenfeld will, — ist es denn eine irgendwie mögliche Erklärung ihres Zusammenhanges mit B. 5, wenn Hilgenfeld fortfährt: „nur weil die Annahme dieses Evangeliums ein Unrecht gegen Paulus war und denselben beseitigte, fährt er B. 5 fort: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερεῖναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*? Also jenem „anderen“ Evangelium gegenüber, welches er Gal. 1, 6 niederdonnert mit einem „Wer euch ein anderes Evangelium predigt als ich, der sei verflucht“, würde Paulus sich hier herbeilassen zu klagen, sein Evangelium sei doch nicht schlechter als jenes, und so sei es undankbar von den Korinthern, daß sie ihn durch Annahme jenes anderen Evangeliums beseitigt hätten??



Wort, sehen also deutlich, daß es sich zwischen Paulus und der Christuspartei darum nicht gehandelt haben kann. Was Paulus gegen die Christusleute im ganzen zweiten Korintherbrief vertheidigt, ist nicht seine apostolische Vollmacht, nicht seine Ebenbürtigkeit mit Petrus, sondern seine christliche und apostolische Persönlichkeit; er schüttet sein innerstes Herz aus gegen die Korinther, damit sie den Gegnern sagen könnten, was für einem Lehrer sie ihr Christenthum verdankten (5, 12); er erinnert die Gegner daran, daß so gut sie Christi seien, so gut sei er's auch (10, 7); er vertheidigt seine Aufrichtigkeit, seine Uneigennützigkeit gegen ihre Verdächtigungen (1, 17 ff.; 12, 13—18); er mißt sich mit ihnen nach natürlichen Vorzügen (11, 22), nach Arbeit und Leiden im Dienste Christi (11, 23 ff.), nach den persönlichen Auszeichnungen, die ihm vom Herrn zu Theil geworden (12, 1—11), und so nur kommt er zuletzt und beiläufig 12, 12 auch mit einem Wort auf die Vollgültigkeit seines Apostolates zu reden. Wer sähe denn da nicht, daß es sich um einen ganz persönlichen Kampf zwischen ihm und diesen Leuten handelt und ganz und gar nicht um sein Verhältniß zu den Aposteln in Jerusalem?

Oder wäre etwa die Baur'sche Berufung auf die von Paulus geltend gemachten „Gesichte und Offenbarungen“ eine dies Alles aufhebende Gegeninstanz? Auch die Erwähnung dieser Gesichte und Offenbarungen geschieht nicht, um dem geschichtlichen Umgang des Petrus mit Christo einen visionären entgegenzusetzen, sondern einfach, weil die korinthischen Gegner ihrerseits mit solchen Erlebnissen geprahlt. Es ist ja handgreiflich, daß Cap. 11, 21 ein Wettstreit des Rühmens beginnt (*ἐν ᾧ ὁ ἅν τις τολμᾷ . . . τολμᾷ καὶ γὰρ*), der erst 12, 11 (*γέγονα ἄφρων καυχώμενος· ὑμεῖς μὲ ἠναγκάσατε. ἐγὼ γὰρ ὥφειλον ὑφ' ὑμῶν συνίστασθαι· οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδὲν εἰμι*) zu Ende ist. Wenn nun in diesem Wettstreit des Rühmens der Apostel auf seine *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις* zu reden kommt, so weiß ich nicht, welcher Schluß berechtigter wäre als der, daß er das aus demselben Motiv thue, aus dem er vorher (11, 22) auf seine hebräische Abkunft und dann (11, 23—33) auf seine Leiden im Dienste Christi gekommen, nämlich um zu zeigen, daß, was seine



Gegner von sich rühmten, auch er von sich rühmen könne, und wohl noch mehr. Aber es sei darum, daß der Apostel aus einem anderen, uns unbekannten Beweggrund auf seine Gesichte und Offenbarungen gekommen sein soll: keinesfalls kann dieser Beweggrund die Rechtfertigung seiner apostolischen Vollmacht sein. Ich habe bereits anderweitig („Ueber die Bekehrung des Apostel Paulus“, Studien u. Krit. 1863, 2. Heft) daran erinnert, daß Paulus die Ämter des Apostels und des Propheten unterscheide und ersteres als das höhere betrachte (1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11); nun aber waren Gesichte und Offenbarungen unstreitig des Propheten Sache, — wie können sie denn nun das Apostolat des Paulus beweisen sollen? Wo Paulus sein Apostolat rechtfertigen will, da muß er erinnern und erinnert er in der That an das einzigartige Erlebnis, dem allein er dasselbe verdankte, an die Erscheinung des auferstandenen Heilandes auf dem Weg nach Damaskus (Gal. 1, 1 u. 15; 1 Kor. 9, 1; 15, 8), und daß dies Erlebnis nach seinem eigenen Urtheil mit bloßen Gesichten und Offenbarungen nicht in Eine Linie gehörte, wie Baur will, das glaube ich in der eben angeführten Abhandlung zur Genüge nachgewiesen zu haben. Aber wenn auch, — wie sollten wir selbst dann es verstehen, daß Paulus, wenn es sich in Korinth um seine apostolische Ebenbürtigkeit mit Petrus gehandelt hätte, — anstatt auf die ἀποκάλυψις κυρίου, die ihn zum Apostel gemacht, sich auf ganz andere beriefe, die, wie erhaben und selig sie sein mochten, mit seiner apostolischen Vollmacht in keinerlei Zusammenhang standen? Den ὁπτασίαις und ἀποκαλύψεσι κυρίου, die er 2 Kor. 12 erwähnt, verdankt er weder eine mittheilbare Offenbarung — vielmehr hat er in ihnen ἄρρητα ῥήματα gehört ἃ οὐκ ἔξόν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι —, noch war ihr Inhalt ein übernatürlicher Umgang mit Christus, denn der Genitiv κυρίου 2 Kor. 12, 1 ist Genitiv des Urhebers, nicht des Objects, als welches vielmehr paradiesische Empfindungen und himmlische Geheimnisse erscheinen: wo ist denn da auch nur ein einziger Punkt, auf dem sich diese Erlebnisse mit denen, durch welche die älteren Apostel zu Aposteln geworden, in Vergleich stellen ließen? a)

a) Auch auf diesem schwachen Punkte hat Hilgenfeld a. a. O., S. 171 f., der

Endlich vermag die Baur'sche Hypothese — und das ist ihr völliges Todesurtheil — nicht einmal den Namen der Christus-

Baur'schen Ansicht zu Hülfe zu kommen gesucht, aber unseres Erachtens die Sache nur schlimmer gemacht. Nach seiner Ansicht bezog sich der Vorwurf des *ἐκστηναι*, Von-Sinnen-seins, auf den 2 Kor. 5, 13 anspielt, vor Allem „auf die Aussage des Paulus, Christum gesehen zu haben und Apostel im vollen Sinne des Wortes zu sein“, — eine Aussage, die man ihm als maßlosen Selbstruhm, als jene im zweiten Briefe öfters berührte „Selbstempfehlung“ ausgelegt habe. Hieran soll nun Paulus denken, wenn er 2 Kor. 12, 1 sagt, er wisse wohl, daß Rühmen ihm nichts nütze sei, denn er komme jetzt auf einen Gegenstand, der bereits Anstoß erregt habe. — Bedarf es der Erinnerung, wie gebrechlich der so zwischen der Damaskus-Erscheinung und den 2 Kor. 12 erwähnten Gesichten hergestellte Zusammenhang ist? Die Thatsache, durch die Paulus aus einem Verfolger ein Jünger geworden, so allbekannt in der damaligen Christenheit, daß Paulus überall nur auf sie hinzuweisen braucht, soll ihm auf einmal in Korinth als maßloser Selbstruhm ausgelegt worden sein? Eine Zeit und ein Lebenskreis, in denen Gesichte eine Sache nicht bloß des allgemeinen Glaubens, sondern der vielfältigsten Erfahrung waren, soll den Paulus, weil er sich auch eines „Gesichtes des Herrn“ zu rühmen hatte, von Sinnen gefunden haben? In der That wäre es ein eigenthümlicher Witz gewesen, wenn die Gegner dem Paulus um einer *ἐκστασις* willen, die sie ihm nicht glauben wollten, ein *ἐκστηναι* vorgerückt hätten! Gab es denn in der Persönlichkeit des Apostels, auch abgesehen von der Art und Weise seiner Befehrung, für den Unverstand und die Böswilligkeit nicht Anlaß genug, ihm ein „Paule, du rasest“ zuzurufen? — Aber wir wollen Hilgenfeld einmal seine mehr als zweifelhaften Prämissen zugeben, — was folgt? „Eben die Behauptung, durch eine Erscheinung Christi zum Apostel berufen zu sein, muß man dem Paulus als ein besonderes *καυχῶσθαι* vorgeworfen haben: da konnte Paulus die *ὄρασις* und *ἀποκάλυψις* bei seiner Befehrung, welche ihm den Vorwurf der Gegner, er sei von Sinnen gekommen, zugezogen hatte, wahrlich nicht mehr erwähnen“ (a. a. O., S. 172). In der That? Paulus war der Mann, der mit der Aussage von seiner Befehrung verstummend zurückwich, wenn man ihm vorwarf, das sei wahnsinnige Prahlerei?? Aber wenn Paulus wirklich mit solchen Gegnern ein so nachgiebiger Disputator war, so folgt mindestens, daß er die ganze ausstößig gewordene Materie der „Gesichte und Offenbarungen“ nunmehr vermeiden mußte: wie kommt er denn nun doch wieder auf sie zurück? „Offenbar“, antwortet Hilgenfeld, „weil er jetzt noch etwas Größeres und Höheres als die Christusvision bei seiner apostolischen Berufung erzählen will.“ Also Paulus, der auf seine Befehrungsgeschichte deswegen nicht

partei befriedigend zu erklären. Denn wenn die Gegner des zweiten Korintherbriefes sich τοῦ Κηγᾶ genannt haben sollen, weil Petrus unter den Juden-Aposteln den Primat hatte, τοῦ Χριστοῦ aber, „weil sie die äußere Verbindung mit Christus und den Umgang mit ihm als das echte Kriterium des Χριστοῦ εἶναι und des apostolischen Berufes aufstellten“ (Baur, Paulus, S. 296), so kam es ja nur den palästinensischen Aposteln selber zu, sich οἱ τοῦ Χριστοῦ zu nennen, nicht aber ihren Vorsechtern in Korinth, die ja dann keine unmittelbare Verbindung mit Christus geltend zu machen hatten, geschweige denn ihrem in Korinth gewonnenen Anhang. Und so wendet selbst der Name οἱ τοῦ Χριστοῦ, wie Baur ihn faßt, sich vielmehr zu einem Zeugniß wider die Baur'sche Hypothese von der Einheit der Petriner und Christiner; denn haben die Christusleute sich laut dieses Namens einer unmittelbaren Verbindung mit Christus gerühmt, so können sie nicht das Ansehen des Petrus oder der Zwölfe als die notwendige Vermittelung Christi geltend gemacht haben. Das hat denn auch Baur's Vertheidiger Hilgenfeld wohl gefühlt und demgemäß die Baur'sche Beschreibung der „Christusleute“ modificirt. „Das Χριστοῦ εἶναι“, sagt Hilgenfeld a. a. O., S. 165, „ist ganz einfach wie das Παύλου, Ἀπολλῶ, Κηγᾶ εἶναι 1 Kor. 1, 12 von einem unmittelbaren Jüngerverhältniß zu fassen. Es waren Judaisiten, welche als unmittelbare Christusjünger mit Empfehlungsschreiben aus der Urgemeinde in Korinth auftraten, dem Paulus das Χριστοῦ εἶναι absprachen und die ausschließliche Geltung der Zwölf-Apostel einführen wollten. So braucht man nicht mit Baur . . . den persönlichen Umgang mit Christus als unerläßliche Bedingung der Apostelwürde in den Ausdruck einzuschieben, sondern kommt mit dem einfachsten Sinne des Χριστοῦ εἶναι aus.“ Wäre hier nur nicht gerade das, was aus Baur's Ansicht der Sache

---

zurückkommen kann, weil ihm dieselbe als ein besonderes *καυχᾶσθαι* vorgeworfen worden ist, erzählt statt derselben nun etwas, das ihm denselben Vorwurf in noch höherem Maaße eintragen muß?! Fühlt denn nicht ein verständiger Gelehrter wie Herr Dr. Hilgenfeld, daß er sich hier in ein Gewebe hineinbegeben hat, in dem er bei jedem Versuche, es vor dem Leser zu entwirren, sich selbst nur immer tiefer und wunderlicher verwickelt?

beibehalten wird, ganz ohne Halt. Daß die „Christusleute“ die Geltung der Zwölfe in Korinth einführen wollten, schließt Hilgenfeld aus 2 Kor. 11, 5 und 12, 11, d. h. lediglich aus dem auf die Zwölfe gedeuteten Ausdruck *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, einer Deutung, deren Unmöglichkeit wir oben dargethan haben. Daß sie Empfehlungsbriefe aus der Urgemeinde in Korinth vorgezeigt, soll sich aus 2 Kor. 3, 1 (*εἰ μὴ χορῶμεν ὥς τινες στυγατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν στυγατικῶν*) ergeben. Aber wo steht in dieser Stelle auch nur eine Sylbe davon, daß die Empfehlungsbriefe, die jene Leute mitbrachten, aus Jerusalem stammten? Konnten denn die Leiter der Urgemeinde Leuten, die dem Paulus das *Χριστοῦ εἶναι* absprachen, Empfehlungsbriefe zum Einbrechen in eine hellenische und paulinische Gemeinde mitgeben, ohne Allem zumiderzuhandeln, was Paulus Gal. 2, 7—9 von ihrem Verhalten zu ihm und Uebereinkommen mit ihm berichtet? Die Worte 2 Kor. 3, 1: *ἢ ἐξ ὑμῶν στυγατικῶν* deuten aber auch auf etwas ganz Anderes. Mögen sie darauf anspielen, daß jene Leute sich in Korinth wirklich weitere Empfehlungsbriefe hatten geben lassen, oder mag nur der Apostel den Fall setzen, daß er sich von den Korinthern solche Briefe ausbäte, immer ergibt sich aus ihnen als das Wahrscheinlichste, daß die Empfehlungsbriefe jener Eindringlinge von Solchen stammten, unter denen dieselben gewirkt hatten; und sie rühmten sich ja nach 2 Kor. 10, 12—16; 11, 23 f. einer ausgebreiteten Wirksamkeit. So gehört auch hier wieder Alles, was von einem Vasallenverhältniß der Christusleute zu Petrus und den Zwölfen erzählt wird, lediglich der Phantasie des in den Text hineinlesenden Kritikers an und bleibt nur der Selbstwiderspruch zu bewundern, mit welchem Leute, deren Name auf ein geltend gemachtes unmittelbares Schülerverhältniß zu Christus gedeutet wird, zugleich um jeden Preis zu Schildknappen anderer Schüler Christi gemacht werden sollen.

Kann nach dem allen von einem Petrismus der 2 Kor. 10—12 bekämpften Gegner ganz und gar keine Rede sein, so steht nach 2 Kor. 10, 7 nun um so fester, daß wir hier dieselben Leute vor uns haben, die 1 Kor. 1, 12 durch das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* charakterisirt sind, und die ganze Untersuchung hat an der Polemik des



zweiten Korintherbriefes eine ebenso breite als sichere Basis gewonnen. Dies als das Resultat der seitherigen Debatte richtig erkannt zu haben, ist das Verdienst der 1838 erschienenen Schenkel'schen Abhandlung *De ecclesia corinthia. primaeva factionibus turbata*; hätte dieselbe nur nicht auf den gewonnenen festen Boden wieder das Luftschloß einer willkürlichen Hypothese gebaut. Von den Schlußcapiteln des zweiten Briefes ausgehend, erblickt Schenkel in der Christuspartei die eigentliche Hauptpartei in Korinth. Während die drei anderen Parteien des ersten Briefes sich die Ermahnungen des Apostels zu Herzen genommen haben und daher als Parteien verschwunden sind, erscheint die vierte im zweiten Brief als die hartnäckig gebliebene. Diese zähesten Gegner des Apostels wollten offenbar den Gehorsam der Gemeinde gegen Paulus beseitigen, sein besonderes Anrecht an dieselbe vernichten und überhaupt ihn durch Berufung auf höhere Erkenntniß in Schatten stellen. Ihr Name *οἱ τοῦ Χριστοῦ* bezeugt, daß sie überhaupt keines Apostels Ansehen achteten; anstatt der historischen Vermittelung mit Christo machten sie eine innerliche geltend, die ihnen durch Gesichte und Offenbarungen (2 Kor. 12, 1 f.) zu Theil werde. Und das besondere Verhältniß zu Christo, dessen sie sich demgemäß rühmten, war ihnen die Quelle einer höheren, der einfachen Apostellehre entgegentretenden Gnosis; es wurde von ihnen der verklärte Christus, mit dem sie in besonderer Verbindung zu stehen behaupteten, gegenüber dem in Niedrigkeit erschienenen, am Kreuze gestorbenen einseitig betont, — denn die gewöhnlich auf die Apollospartei gegebene Warnung des ersten Briefes vor einer das Kreuz Christi entwerthenden Weisheit ist vielmehr auf die Christuspartei zu beziehen. Die Prediger dieses eigenthümlichen Mysticismus waren geburtsstolze Juden (2 Kor. 11, 22), von Außen nach Korinth gekommen (11, 4), wahrscheinlich aus Kleinasien stammend, wo theosophische Richtungen längst unter den Juden heimisch waren. Ihr Auftreten in Korinth hatte das ganze Parteiwesen erst hervorgerufen; zuerst hatten sich zwei Parteien gebildet, eine ihnen zufallende „*τοῦ Χριστοῦ*“ und eine ihnen entgegensiehende der Apostel; da aber die letztere kein einheitliches Haupt besaß, so hatte sie sich nach untergeordneten Motiven selbst wieder gespalten. Pau-



lus hatte den Grund zur Gemeinde gelegt, Apollos dieselbe weiter ausgebaut: je nachdem man jener oder dieser Wirksamkeit größeren Werth beimaß, zertrennte man sich in eine Paulus- oder Apollospartei. Von beiden aber fühlten corinthische Judenthristen, die sonst das Ansehen der Apostel festhielten, sich dadurch geschieden, daß sie von der tiefwurzelnden jüdischen Scheu vor dem Genuß heidnischer Opferthiere, über welche die Paulus- und Apolloschriften sich wegsetzten, nicht loskommen konnten. Da nun das Apostelconcil (Apostelgesch. 15) den Genuß der *εἰδωλόθυτα* auch den Heidenthristen verwehrt und Petrus bei jenem Beschluß den Ausschlag gegeben hatte, so schlossen diese Judenthristen sich an den Namen des Petrus an. Auch noch im nachapostolischen Zeitalter meint Schenkel die Spuren und Fortsetzungen jener Christuspartei zu erkennen, namentlich im ersten Briefe des Clemens Romanus an die Corinthier, den er auf eine neu ausgebrochene Opposition derselben Partei bezieht.

Was nun zunächst diese aus der nachapostolischen Zeit entlehnten Stützen der Hypothese angeht, so würde es hier zu weit führen, deren mehr als präcären Charakter nachzuweisen; es genügt hervorzuheben, daß zwei sonst so sehr von einander abweichende Meister der Kirchengeschichte wie Meander und Baur darin übereinkommen, diesem Theil der Schenkel'schen Argumentation nicht das geringste Gewicht beizulegen. Dagegen hat die Beweisführung aus den apostolischen Briefen selbst bekanntlich vielen Beifall gefunden und auch einen Meister der Exegese und Kritik wie DeWette geblendet. Indeß muß schon das gegen die Schenkel'sche Hypothese bedenklich machen, daß ihr zufolge die drei ersten Parteien nahezu allen Inhalt verlieren. Dieselben sollen die Sache des Apostolates vertreten haben gegen Leute, die sich unabhängig von demselben zu Lehrern aufwarfen; aber war denn auch Apollos ein Apostel, war er nicht selbst ein von der apostolischen Autorität ganz unabhängig aufgetretener Mann (Apostelgesch. 18, 24 f.)? Dann aber hält die Partei der Apostel nicht einmal zusammen, sondern spaltet sich wieder in eine Paulus-, Apollos- und Petruspartei: sollte man nicht vielmehr erwarten, daß beim Eindringen der Irrlehre der besonnene Theil der Gemeinde, anstatt sich gerade jetzt aus den geringfügigsten

Beweggründen in Parteien aufzulösen, sich desto fester gegen den gemeinsamen Feind zusammengeschlossen hätte? Der zwischen der Paulus- und Apollospartei von Schenkel allein übrig gelassene Trennungsgrund, die Frage, ob der Stifter oder der Pfleger der Gemeinde der Größere gewesen, wäre zudem ein wahrhaft kindischer, ein Streit um des Kaisers Bart. Erheblicher allerdings wäre der Trennungsgrund der Petriner; aber was man auch von dem Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christenthums im apostolischen Zeitalter halten mag, auf eine solche Specialität wie das Essen der *εἰδωλόθυστα* reducirt er sich nicht. Ueberdies war das Verbot der *εἰδωλόθυστα* (Apostelgesch. 15) gar nicht von Petrus, sondern von Jacobus ausgegangen, kann also den Namen der Petriner mit nichten erklären. — Noch gewichtiger sind die Einwendungen, welche gegen die Construction der Christuspartei selbst erhoben werden müssen. Es geht nicht an, die Ausführungen des Apostels über die *σοφία λόγου*, deren er sich nicht bedient habe, um nicht das Kreuz Christi zu entwerthen (1 Kor. 1—2), auf eine gegen die Lehre vom gekreuzigten Christus in materialem Gegensatz stehende Theosophie zu beziehen. Paulus redet dort deutlich genug nur von einer *σοφία λόγου*, von einer philosophisch-rhetorischen Darstellungsform, welche — an sich unschuldig — gleichwohl dazu führen konnte, den christlichen Glauben auf menschliche Ueberführung und Ueberredung zu gründen, anstatt auf den Beweis des Geistes und der Kraft, wie er von der einfach gepredigten centralen Heilsthatsache, vom Kreuze Christi, ausgehen sollte. Mit keinem Wort erwähnt er einer vom positiven Christenthum inhaltlich abweichenden Theosophie, setzt vielmehr die Uebereinstimmung der Gemeinde und ihrer verschiedenen Lehrer im *ῥέμειον*, welches Christus sei, entschieden voraus (1 Kor. 3, 12 f.). Und wenn nun gar sein von 1, 18 bis 4, 5 offenbar festgefügt und gegen dieselbe Erscheinung gerichteter Gedankengang ausläuft in eine Warnung, die Individualitäten der Lehrer nicht zu überschätzen und sich nicht in unfreie Abhängigkeit von denselben zu begeben (3, 21—22), auf welche Partei kann das weniger zielen als auf die, welche mit Verwerfung der vermittelnden Lehr-Autoritäten Christum selbst für ihren unmittelbaren Lehrer und Meister erklärte? — Aber auch

der eigentliche Ausgangspunkt der Schenkel'schen Hypothese, der Abschnitt 2 Kor. 10—12, trägt dieselbe nur scheinbar. Schon von einer Opposition der Christiner gegen die Apostel insgesammt ist hier nirgends eine Spur, sondern Schenkel liest das ebenso in den Text hinein, wie Baur das Gegentheil, die Verfechtung der Autorität der Zwölfe durch die Christiner; — überall ist nur die Anfeindung des Paulus bezeugt. Wären alle Apostel, wäre das apostolische Amt überhaupt der Gegenstand des Angriffes gewesen, — würde dann Paulus, anstatt für die gemeinsame Sache einzustehen, lediglich seine eigene apostolische Vollmacht, ja nicht einmal diese, sondern, wie er wirklich thut, lediglich seine eigene Person vertheidigen? Ein Anderes, was sich aufdrängt, ist dies: wenn jene Christiner im Gegensatz zu der historischen Vermittelung Christi durch die Apostel sich vielmehr auf einen innerlichen pneumatischen Zusammenhang mit ihm gestreift hätten, wie konnten sie ein so großes Aufheben machen von ihrer hebräischen, israelitischen, abrahamitischen Abkunft (2 Kor. 11, 22)? Schenkel findet es natürlich, daß Leute, die aus dem Volk der Verheißung stammten, auf ihre Abkunft stolz waren; — immerhin! Aber nicht hievon ist die Rede, sondern vielmehr davon, daß Juden, die in eine der ersten hellenischen Städte und Gemeinden kamen, um dort Eingang zu gewinnen, daselbst nichts Eiligeres zu thun gehabt hätten, als den Griechen gegenüber mit ihrer jüdischen Abkunft zu prahlen. Wenn diese Abkunft mit dem, was sie zu bringen behaupteten, mit der reineren oder volleren Erkenntniß Christi, nichts zu schaffen hatte, so gab es kein thörichteres und zweckwidrigeres Verhalten. Etwas damit zu schaffen haben konnte sie aber nur, wenn die vorgeblich bessere Erkenntniß Christi eine äußerliche, historisch bedingte und nicht, wie Schenkel will, eine einseitig innerlich vermittelte war.

Der Hauptstützpunkt der Schenkel'schen Hypothese sind die von Paulus (2 Kor. 12) erwähnten *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*. Zwar sagt der Apostel nicht einmal, daß seine Gegner sich auf solche berufen, sondern nur er beruft sich auf sie, und so haben Neander und Baur die Schlußfolgerung Schenkel's, daß Paulus auf diese Dinge geführt werde durch die Rücksicht auf ein entsprechendes Rühmen der Gegner, geradezu als Trugschluß be-

handelt. Mit Unrecht: wir haben schon oben ausgesprochen, daß die Berufung des Apostels auf solche Erlebnisse ihre natürlichste Erklärung dadurch erhalte, daß er auch hierin seinen Gegnern nicht nachstehen wollte (vergl. 11, 21: *ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ*, ... *τολμῶ καὶ γώ*, und 12, 11: *οὐδὲν γὰρ ὑστερεῖσα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*). Aber wenn dem so ist, — was folgt daraus? Daß seine Gegner sich gehabter Gesichte und Offenbarungen gerühmt haben im selben Sinne, wie sie sich ihrer hebräischen Abkunft und ihrer Arbeiten und Leiden im Dienste Christi rühmten; denn das Alles steht 2 Kor. 11, 22 bis 12, 1 in Einem Zusammenhang hinter einander. Keineswegs aber folgt daraus, daß diese Gesichte bei ihnen der Titel waren, auf den sie eine vorgebliche höhere Erkenntniß begründeten; — mindestens wäre dann ebenso gut ihre hebräische Abkunft für einen solchen Titel anzusehen. Noch mehr, — es ist mit dieser vermeintlichen Beweisstelle geradezu unvereinbar, daß die Berufung jener Leute auf Gesichte und Offenbarungen den Sinn gehabt hätte, den Schenkel ihr unterlegt. Würde denn Paulus Leuten, die den geschichtlichen Zusammenhang mit Christus verachtet und Gesichte zum Formalprincip christlicher Erkenntniß gemacht hätten, jemals geantwortet haben, auch er habe zuweilen sehr erhabene Gesichte? Dummernoch hätte er sich mit solchen Schwarmgeistern dergestalt auf denselben schwanken Boden gestellt, sondern er hätte ihnen einerseits die fundamentale Bedeutung der Thatfachen des Todes und der Auferstehung Christi und andererseits den Unterschied der währenden Geistes- und Lebensgemeinschaft mit ihm von solchen vereinzelt wunderhaften Erlebnissen entgegengehalten. Auch würde er, wenn er sich darauf eingelassen hätte, solche Gesichte als Erkenntnißquellen anzuerkennen, neben jenen Gegnern übel bestanden sein; denn jene hatten nach Schenkel aus denselben eine theosophische Lehre herzuleiten, er aber hatte in den seinigen nur *ἄρρητα ῥήματα* vernommen, also den Korinthern aus denselben nichts zu eröffnen (2 Kor. 12, 4). Schon allein diese Inhaltsbezeichnung seiner Visionen — *ἄρρητα ῥήματα*, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, hätte davon abhalten müssen, die Visionen der Gegner als Quellen einer Lehre anzusehen, denn wo bliebe in diesem Falle zwischen seinen und ihren Ge-



sichten das *tertium comparationis*? — Aber auch daß jene Christiner überhaupt nur eine höhere Gnosis, eine von der apostolischen Predigt sich unterscheidende Lehre gehabt und gerühmt, ließt Schenkel in den Text nur hinein. Wenn Paulus 2 Kor. 11, 6 von sich selbst sagt: *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει*, so folgt daraus wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß man ihm Mangel an Beredtsamkeit vorgerückt hat, — einen Mangel, den er in gewissem Sinne einräumt, aber unerheblich findet, da ihm doch das Wichtigere, die Erkenntniß, nicht fehle; wie aber aus dieser Stelle folgen soll, man habe ihm nicht nur die Beredtsamkeit, sondern auch die Erkenntniß abgesprochen, und nicht nur das, sondern man habe auch die ihm abgesprochene Erkenntniß sich selber in besonderem Maße zugesprochen, das ist schwer einzusehen. Noch schlimmer steht es mit einem anderen Beweise, den Schenkel für das Vorhandensein einer vom einfachen Evangelium abweichenden christinischen Gnosis oder Theosophie bringt, mit der Stelle 2 Kor. 11, 4: *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε*. Schenkel hat (ebenso wie DeWette und neuerdings Hilgenfeld) den Sinn dieser für unsere ganze Untersuchung so wichtigen Stelle vollständig verkannt, wenn er sie nach der Analogie von Gal. 1, 6—7 (*θανυμάζω, ὅτι οὕτω ταχέως μετατίθεσθε . . . εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ τινὲς εἰσὶν οἱ ταρασσόντες ὑμᾶς κτλ.*) auslegt und aus ihr so argumentirt: „Da Paulus den für das Heil der Welt gekreuzigten und gestorbenen Christus als den allein wahren bezeichnet, so ist aus der Stelle klar, daß die Christiner einen anderen für den wahren Christus hielten, nämlich den himmlischen, den geistlichen, der ihnen in den Offenbarungen, deren sie sich rühmten, erschien.“ Es ist vielmehr aus der Stelle das gerade Gegentheil klar. Denn wenn Paulus 11, 5 fortfährt: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκεῖν τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, so erhellt, daß er im Vorhergehenden nicht hat sagen wollen, „Andere hätten etwas Anderes (und Schlechteres) als er gebracht“, sondern vielmehr „Andere hätten nichts Anderes (und Besseres) als er zu bringen vermocht“. Der Sinn der Stelle



ist demnach, wie auch Neander, Meyer, Baur im Wesentlichen einmüthig anerkennen, der: „Ja, wenn Einer kommt und bringt euch einen anderen Jesus, den ich euch nicht zu predigen vermocht, oder wenn ihr (durch den *ἐρχόμενος*) einen Geist empfangt, den ihr (durch meine Vermittelung) noch nicht empfangen, oder ein anderes Evangelium, das ihr (noch) nicht angenommen habt, dann thätet ihr wohl, euch das — oder besser den, der euch das brächte, *τὸν ἐρχόμενον* (sc. bei allen seinen Anmaaßungen, vgl. 11, 20) — gefallen zu lassen.“ a) Woraus sich denn ergibt, daß jene Gegner zwar sich so anstellten, als brächten sie erst den Korinthern den echten Jesus, den wahren heiligen Geist und das wahre Evangelium und als wäre Alles, was Paulus schon gebracht, so gut wie nichts, daß sie aber in Wahrheit nichts bringen konnten und brachten, was Paulus — „den übergroßen Aposteln in nichts nachstehend“ — den Korinthern nicht schon zuvor gebracht. Hatten aber jene Gegner nach des Paulus eigenen Worten nichts zu bringen, was nicht er schon gebracht, so hatten sie ganz gewiß keine Gnosis, keine von

- 
- a) Das formell incorrecte Imperfectum *ἀνέχεσθε*, welches Paulus im Nachsatz dem im Vordersatz gebrauchten Präsens folgen läßt, dient vorzüglich dazu, den Sinn der Stelle außer Zweifel zu setzen. Paulus hat mit dem Tempus der abstracten Möglichkeit begonnen, geht aber in das der Unwirklichkeit über, weil er ja ausdrücken will, daß der Fall, in welchem er das *ἀνέχεσθαι* der Korinther nicht mißbilligen könnte, ein unmöglicher ist. Wie nun Hilgenfeld seine Auffassung, daß unser Vers „eine bittere Hinweisung auf ein anderes (jüdenchristliches) Evangelium, welches... in Korinth Eingang gefunden hatte“, enthalte (a. a. O., S. 173), mit diesem Imperfectum *ἀνέχεσθε* reimt, ist mir nicht klar; denn wenn jenes Evangelium in Korinth Eingang gefunden hatte, wie konnte der Apostel sagen, die Korinther würden dasselbe (oder die Boten desselben) sich mit Recht gefallen lassen? Klarer hat DeWette gefühlt, daß dieses Imperfectum sich mit der auch von ihm getheilten Schenkel'schen Auslegung der Stelle übel vertrage, und hat daher die Lesart des Cod. B. *ἀνέχεσθε* vorgezogen. Aber wer sähe nicht, daß dieselbe eine bloße Correctur ist, um die Tempora in Vorder- und Nachsatz in Einklang zu bringen? Derjelbe Codex thut dann aber auch weiter ganz wohl, das *γάρ* des B. 5 in *δέ* zu corrigiren; denn wenn man der Schenkel'schen und Hilgenfeld'schen Deutung von B. 4 folgt, so ist, wie man im DeWette'schen Commentar ersehen kann, mit diesem *γάρ* durchaus nichts anzufangen.

der apostolischen Lehre abweichende Theosophie zu bringen, und die Schenkel'sche Hypothese erweist sich an eben der Stelle, die sie für ihre festeste Stütze hält, als vollkommen unmöglich.

Unter diesen Umständen hat es nicht das geringste Gewicht, wenn Dähne und Andere die Quelle der von Schenkel erfundenen christinischen Gnosis in der alexandrinischen Religionsphilosophie nachzuweisen vermeinen oder wenn DeWette die kolossischen Irrlehrer als eine verwandte Erscheinung heranzieht. Vielmehr veranschaulicht gerade diese letztere Vergleichung, wie weit die Schenkel'sche Ansicht von der geschichtlichen Wahrheit abliegt; denn wie ganz anders tritt der Apostel den kolossischen Irrlehrern gegenüber! Liegt es doch in der Natur der Gnosis und Theosophie, die einfache Grundlegung des Evangeliums durchaus nicht anzufechten, vielmehr sich selbst wo möglich friedlich als höhere Stufe auf dieselbe aufzubauen. Demgemäß ist im Kolosserbrief keine Spur eines persönlichen Gegensatzes, eines Versuchs, die Gemeinde an ihren Stiftern persönlich irre zu machen; statt dessen finden wir eine rein sachliche Polemik, eine Bekämpfung gegnerischer Lehre und eine Entwicklung paulinischer Theologie im Gegensatz zu jener. In den Korintherbriefen, und namentlich im zweiten, das gerade Gegentheil; ein durch und durch persönlicher Kampf und von sachlicher, theologischer Erörterung nichts. Es ist zum Ueberflus auch noch dieser nicht zu bestreitende Sachverhalt, der die Schenkel'sche und Hilgenfeld'sche Erklärung der entscheidenden Stelle 2 Kor. 11, 4 unmöglich macht. Hätten die „Christusleute“ wirklich, wie diese Erklärung will, in Korinth ein anderes Evangelium, ein theosophisches oder ein judaisches, gepredigt, wie wäre es dann begreiflich, daß derselbe Mann, der den Kolosser- und den Galaterbrief geschrieben hat, in den beiden großen Korintherbriefen auch nicht in eine einzige Lehrerörterung eingeht, welche Schenkel oder Hilgenfeld auf die Christuspartei zu beziehen vermöchten? —

Seit Schenkel ist eine neue selbständige Hypothese über die Christuspartei nicht aufgestellt worden, und so scheint es fast, als sei der Kreis der Möglichkeiten vergebens durchmessen und auf eine befriedigende Lösung des Problems überhaupt zu verzichten, — ein Resultat, welches das Gefühl der Unsicherheit, in dem sich unsere

Zeit in Ansehung der Geschichte des Urchristenthums befindet, auf peinliche Weise bestätigen würde. Dennoch liegt zu einem solchen Verzicht in dem Scheitern der seitherigen Versuche kein hinreichender Grund vor. Dieselben haben sich alle dadurch den Weg der Lösung versperrt, daß sie, anstatt sich einfach und streng an die von den Briefen selbst gegebenen Data zu halten, dieselben durch willkürliche Ergänzungen und Erfindungen verdunkelt haben. Dabei laufen sie gleichwohl, gerade in der Reihenfolge, in der sie aufgetreten sind, auf ein gemeinsames Resultat hinaus, welches vielleicht gerade um seiner Einfachheit willen unerkannt blieb. Denn wenn Neander die 2 Kor. 10 — 12 bekämpften Gegner um ihres offenbaren antipaulinischen JUDAISMUS willen für Petriner nimmt, dabei aber der Stelle 10, 7, die sie als Christiner bezeichnet, nicht gerecht werden kann, wenn Baur, mit Neander über den petrinischen Charakter jener Leute einverstanden, sie nach 10, 7 zugleich für Christiner erklärt, nun aber ihren petrinischen Charakter durchaus nicht nachweisen kann, wenn Schenkel endlich klar erkennt, daß die Leute Christiner und keine Petriner sind, aber dann eine ganz willkürliche und unhaltbare nähere Charakterisirung derselben gibt, so ist die richtige Mitte, die von allen diesen Irrgängen umkreist wird, offenbar die, daß die bekämpften Leute wirklich Christiner, daß diese Christiner antipaulinische Judaisten, diese antipaulinischen Judaisten aber keine Petriner sind.

Gibt es denn nur einerlei JUDAISMUS in der apostolischen Zeit? Bezeugt uns nicht das Neue Testament selbst einen zwiefachen, einen apostolischen und nichtapostolischen, einen petrinischen und nichtpetrinischen JUDAISMUS? Wir müssen bei dieser Vorfrage des positiven Theiles unserer Untersuchung etwas eingehender verweilen.

Gewiß darf und muß mit Baur von einem JUDENCHRISTENTHUM der Ur-Apostel und namentlich des Hauptes derselben, Petrus, dem Paulus und paulinischen Christenthum gegenüber geredet werden. Es war ein Unterschied vorhanden zwischen petrinischem und paulinischem Christenthum, ein Unterschied, dessen Princip die verschiedene Stellung beider Apostel zum Judenthum war: wollten wir andere Zeugnisse übersehen, so würden ja gerade die Korintherbriefe mit ihrer Paulus- und Petruspartei uns dessen überführen. Dieser

Unterschied war vor Allem in den verschiedenen Wegen, die der Eine und der Andere zum Glauben und Apostelamt geführt worden war, begründet. Den Petrus hatte Christus aus den heilsbegierigsten Kreisen seines Volkes herangezogen und innerhalb der alttestamentlichen Volks- und Religionsgemeinschaft, in deren Schranken er sich selbst bewegte und entfaltete, in leisem, allmählichem Uebergang vom Alten zum Neuen Bund hinübergeführt: natürlich, daß ihm die jüdische Schaafe, in welcher der christliche Kern vor seinen Augen erwachsen war, nur allmählich und nur verhältnißmäßig dahinsiel und daß er das Verhältniß des Alten und Neuen Testaments überwiegend von der Seite ihres Zusammenhanges anschaute, — der echte *ἀπόστολος περιτομῆς*, der sein Volk denselben Weg, den er selbst geführt worden, zu führen geschickt war. Paulus dagegen, zum Pharisäer und Schriftgelehrten erzogen und zunächst bis an den äußersten Pol des christusfeindlichen Judenthums gelangt, war in jähem Umschwung durch den vom Himmel herab sich ihm offenbarenden Heiland umgewandelt zu einer neuen Creatur: so erfaßt er denn auch den Alten und Neuen Bund vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes, und so ist er erst im Stande, das Christenthum in seiner ganzen Neuheit und Selbstständigkeit dem Judenthum gegenüber zu durchschauen und es derselben gemäß auch für die überzeugend zu entwickeln, welche nicht durch's Alte Testament darauf vorbereitet waren, die Heiden. Aus dieser verschiedenen Führung ergab sich im Zusammenhang mit der Individualität beider Apostel einmal eine verschiedene Lehrart, indem es dem Petrus am nächsten lag, von dem Gesichtspunkt des Einklanges von Weissagung und Erfüllung auszugehen zu einer einfachen, epischen Verkündigung der Heilsthatsache, dem Paulus dagegen Bedürfniß war, das Evangelium mit dem Gesetz auseinanderzusetzen und auf das allgemein-menschliche Heilsbedürfniß, sowie auf den ewigen universalistischen Heilsrathschluß Gottes zurückgreifend, eine fast systematische Entwicklung der christlichen Lehre zu geben. Andererseits ergab sich eine verschiedene Lebensordnung für den petrinischen und den paulinischen Gemeindekreis, indem Petrus mit seinen gläubigen Landeleuten einfach die geheiligte alttestamentliche Sitte festhielt, zwar nicht als eine heilsnothwendige,



aber doch als eine gottgegebene und der Heidensitte unbedingt vorzuziehende, Paulus dagegen in seinen aus Juden und Griechen zusammengesetzten Gemeinden Jüdisches und Griechisches neben einander geduldet, das Jüdische aber wo möglich dahin eingeschränkt sehen wollte, daß eine wirkliche Lebensgemeinschaft und gemeinsame Entwicklung beider Elemente eintreten könnte. Diese verschiedene Stellung konnte unter schwierigen Umständen einmal zu einem vorübergehenden Conflict führen, wie der von Paulus Gal. 2, 11 f. aus Antiochien erzählte; eine principielle Differenz enthielt sie nicht. Beide Apostel trugen denselben Herrn und Heiland in urkräftiger Weise im Herzen, und so gewiß das Christenthum in erster Linie neues Lebensprincip war und ist, und erst in zweiter Lehre und Sitte, so gewiß mußten sie in der Gemeinschaft desselben Herrn und Geistes sich von Anfang und immer wieder erkennen und zusammenfinden. Daß sie das in der That auch gethan haben, daß Petrus, durch seine apostolischen Erfahrungen zunehmend freier geworden, bereits beim Apostelconcil die paulinischen Grundsätze zu vertreten vermochte, erzählt die Apostelgeschichte, aber nicht nur sie, die bekanntlich in diesem Punkt von der Tübinger Schule gründlichst verdächtigt wird, sondern ebenso der gegen die Apostelgeschichte aufgerufene Galaterbrief. Denn wenn Petrus nach Gal. 2, 12 in Antiochien anfangs unbefangen mit Heiden aß und wenn Paulus ihm sein nachher verändertes Verhalten als einen Widerspruch gegen seine eigne bessere Ueberzeugung vorhalten konnte (B. 12 — 14), so setzt das ganz den Petrus aus Apostelgesch. 15 voraus. Ueberdies enthält der Galaterbrief gerade das ausdrücklichste Zeugniß dafür, daß die Ur-Apostel und Paulus im Wesentlichen vollkommen eins waren und sich auch eins wußten, denn er sagt uns ja, daß Petrus, Johannes und Jacobus, nachdem ihnen Paulus sein Evangelium auseinandergesetzt (Gal. 2, 2) demselben nichts hinzuzusetzen fanden (B. 6), vielmehr die Verschiedenheit, die zwischen ihnen waltete, als eine Verschiedenheit der für das Juden- und das Heiden-Apostolat erforderlichen Gnadengabe (B. 7—9) erkannten und dem Paulus und Barnabas als echten Mit-Aposteln desselben Heilandes den Handschlag der Gemeinschaft gaben (B. 9).

Dagegen gedenkt dasselbe Capitel des Galaterbriefes anderer



Leute, welche dem Paulus und Barnabas zu ihrem Evangelium allerdings etwas zusetzen wollten und denen der Handschlag der Gemeinschaft, den die Apostel denselben gaben, schwerlich gefiel, der Leute, welche den Heidenchristen die Beschneidung aufnöthigen wollten und die Paulus als die *παρεϊσακτοι ψευδάδελφοι* (B. 4) von den *δοκοῦντες*, den Aposteln, in ihrer Stellung zu ihm scharf genug unterscheidet. Das sind die ersten Repräsentanten eines nichtpetrinischen, eines unapostolischen Judaismus. Die Apostelgeschichte sagt uns (Apostelgesch. 15, 5), daß sie übergetretene Pharisäer waren, und erklärt uns damit auf's trefflichste den Ursprung einer Richtung, die sich von da an als unermüdliche Gegnerin des Paulinismus durch die ganze weitere Lebensgeschichte des großen Heiden-Apostels hindurchzieht. Es ist bei der Verhandlung über die Stellung der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz (Gal. 2, 1 f.; Apostelgesch. 15) wahrscheinlich das erste Mal, daß dieses, wir wollen sagen pharisäische, Judenthum in seinem Unterschied von dem apostolischen, petrinischen hervortritt. Während die Urgemeinde früher (Apostelgesch. 10—11) die Aufnahme einzelner Heiden ohne Auferlegung des Gesetzes zwar nicht ohne Bedenken, aber der deutlichen Weisung Gottes unterthan, gutgeheißen und dieselben ohne Zweifel wie christliche Proselyten des Thors betrachtet hatte, traten jetzt jene übergetretenen Pharisäer mit der Zumuthung an die Heidenchristen auf, Beschneidung und Gesetz anzunehmen, indem sie sonst nicht selig werden könnten; die Apostel dagegen entschieden, daß den Heidenchristen das mosaische Gesetz nicht auferlegt werden solle, erachteten dasselbe also, so sehr sie selbst mit ihrem Volke daran halten mochten, als kein Erforderniß des Gerechts- und Seligwerdens. Es war dieser hervortretende Unterschied nur der Ausdruck eines anderen, tiefer liegenden, der längst in der Urgemeinde schlummern mochte, des Unterschiedes, ob man das neue Lebensprincip des Christenthums wahrhaft in sich aufgenommen hatte und die alten jüdischen Lebensformen nur noch als eine Hülle und Schaale desselben an sich trug, oder ob man den jüdischen alten Menschen mit in die Kirche herübergenommen hatte und daher auch das alte gesetzliche Princip zum Wesen des Evangeliums rechnete; mit anderen Worten, ob man, allein in

Christo alles Heil findend, das Gesetz beobachtete nicht als ein Mittel zur Seligkeit, sondern nur als die von Gott seinem Volke gegebene Lebensordnung und heilige Sitte, oder ob man echt pharisäisch der Verheißungen Christi nur durch Gesetzesbeobachtung theilhaftig werden zu können meinte. Es war natürlich, daß dieser Gegensatz eines gesunden und naiven und eines krankhaften und fanatischen Judenthums, einmal hervorgetreten, nicht wieder verschwand, sondern sich fortan in einem verschiedenen Verhalten der Ur-Apostel und ihrer Gesinnungsgenossen einerseits und jener pharisäischen Eifererpartei andererseits zu Paulus und seiner Wirksamkeit immer schärfer herausbilden mußte. Gleichwohl begreift sich, daß trotz dieses Unterschiedes das Verhältniß der Ur-Apostel zu jenen Eiferern ein von dem des Paulus sehr verschiedenes blieb. Auch Petrus und Jacobus konnten das verwirrende Einbrechen jener Leute in paulinische Gemeinden nicht billigen und werden, wie Apg. 15, 24, so gewiß noch öfter erklärt haben, daß dasselbe ohne ihr Wissen und Wollen geschehen; andererseits aber, da in ihrem eigenen Wirkungskreise über die Beobachtung des Gesetzes kein Streit war, konnten sie dieselben als eifrige, wenn auch zuweilen verkehrt eifernde Leute tragen und (wie Petrus in Antiochien Gal. 2, 12, wie Jacobus Apg. 21, 20) meinen, auf ihre Vorurtheile, als von der großen Masse der Judenthristen getheilte, Rücksicht nehmen zu müssen; Paulus dagegen, seiner Aufgabe sich bewußt, das große christliche Freiheitsprincip, an dem der christliche Universalismus hing, vor Allem aufrecht zu halten, trat diesen Leuten, wo sie in sein Arbeitsfeld eindringen und seine Gemeinden verwirrten, mit aller Schärfe als *ψευδαδέλφοις* entgegen. Wiederum mochten auch jene Leute die Weitherzigkeit eines Petrus und die Milde eines Jacobus bei der Verhandlung in Jerusalem in ihrem Herzen mißbilligen, wie sie denn auch gleich darauf den Petrus in Antiochien einzuschüchtern und vorübergehend irre zu machen wissen; dennoch konnten sie fortfahren, diese Männer als Apostel oder Blutsverwandte des Herrn, als Träger des Evangeliums im jüdischen Volke zu ehren und sich auch um der gemeinsamen Beobachtung des Gesetzes willen mit gutem Schein auf sie zu berufen; dagegen richtet sich auf Paulus, den in's volle Gegentheil seiner früheren Grund-

sätze umgesprungenen Pharisäer, den eigentlichen Träger der gesetz-entwerthenden Grundsätze, ihr ganzer fanatischer Haß. Bei der Verhandlung in Jerusalem nicht bloß von den Aposteln und Ältesten, sondern auch von der Stimmung der Gemeinde momentan (vergl. aber Apg. 21, 20) verlassen, müssen sie freilich für jetzt verstummen; aber sie müßten die Eiferer nicht sein, die sie sind, wenn sie ihre Sache hiermit verloren gäben. Bald darauf sehen wir sie in Antiochien, wo sie zuvor den ganzen Streit entzündet hatten, abermals auftreten, und mit solchem Erfolg, daß nicht bloß Petrus, sondern selbst Barnabas vor ihnen zurückweicht und erst an des Paulus felsenfestem Mannesmuthe der Versuch scheitert, die Heidenchristen zum Jüdischwerden zu zwingen (Gal. 2, 14). Hier zurückgeschlagen, sehen wir sie einbrechen in die jungen Gemeinden, die Paulus in Galatien gestiftet, und der Galaterbrief gibt Zeugniß, wie sehr es ihnen hier gelungen war, das paulinische Evangelium durch ein judaistisches zu verdrängen, freilich nur für den Augenblick: der geistesgewaltige Apostel erobert sich die Herzen seiner irreführten Galater in heißem Kampfe von Neuem. Kann es uns nach alledem befremden, dieselben unermüdlichen Gegner, vor denen der Apostel später selbst die römische Gemeinde im fernen Westen zu warnen hat (Röm. 16, 17—18), seinen Spuren von Kleinasien auch nach Griechenland, nach Korinth folgen und dort den gleichen Kampf, nur unter anderen Formen, wie sie durch die auf griechischem Boden nothwendig veränderte Taktik jener Leute bedingt waren, entbrennen zu sehen?

Wir wollen mit dieser vorbereitenden Betrachtung für unsere specielle Untersuchung nichts Anderes erwiesen haben, als die allgemeine Möglichkeit, daß die korinthische Christuspartei sich in dieser Weise enträthtele und in eine Gesamt-Anschauung des apostolischen Zeitalters einreihe, der es auch sonst an sicherer Begründung nicht fehlt a). Kehren wir zurück zu Korinth und den Korinther-

a) Um überflüssigen Vorhaltungen zuvorzukommen, will ich hier nicht versäumen auszusprechen, daß mir die wesentlich verschiedene Auffassung der berührten Verhältnisse seitens der Tübinger Schule wohlbekannt ist, daß es aber hier meine Aufgabe nicht sein konnte, widerlegend auf dieselbe einzugehen. Ueberdies hat eine Anschauung, die sich auf die übereinstimmenden

briefen, um ohne alle Scheinhülfe der Hypothese einen einfach heuristischen Weg der Untersuchung einzuschlagen. — Daß 1 Kor. 1, 12 viererlei Parteistandpunkte angegeben werden, wird feststehen. Die drei ersteren erklären sich aus dem ersten Brief und der ihm vorangegangenen uns bekannten Entwicklungsgeschichte der Gemeinde. Zunächst die Pauluspartei. Paulus war der Stifter der Gemeinde; seine Persönlichkeit und eigenthümliche Art muß während eines anderthalbjährigen Aufenthaltes (Apg. 18, 11) einen tiefen Eindruck auf die von ihm ergriffenen Kreise gemacht haben, und nichts ist natürlicher, als daß, sobald ein anders geartete Einfluß in der Gemeinde mächtig ward, eine beträchtliche Anzahl namentlich der Erstbegründeten sich desto entschiedener und einseitiger auf ihren Apostel Paulus zurückzog. Ein solcher anders geartete Einfluß ward aber mächtig, als der Alexandriner Apollos, Johannesjünger und dann von Freunden des Paulus in's Christenthum vollständig eingeführt, bald nach des Paulus Abreise nach Korinth kam; seine Wirksamkeit daselbst war so bedeutend, daß Paulus sie mit dem Worte „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen“ (1 Kor. 3, 6) neben die seinige stellt. Zwar an Geist und Kraft dem großen Heiden-Apostel schwerlich ebenbürtig, aber durch eine griechische dialektisch-rhetorische Schulbildung dem Geschmack der Korinther sich ungleich mehr empfehlend, konnte Apollos nicht bloß bei Solchen, die ihm erst ihre Bekehrung verdankten, sondern auch bei Manchen, die er schon als Bekehrte vorgefunden, den Paulus überstrahlen. Als auch er Korinth verlassen hatte — denn in seine Anwesenheit kann bei seiner von aller Rivalität freien Gesinnung (1 Kor. 16, 12) die Entwicklung des Parteiwesens nicht fallen —, da ohne Zweifel fing das immer zu Schulgezänk und Parteilung geneigte hellenische Element der Gemeinde an, „sich des Einen zu rühmen wider den

---

Zeugnisse der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes stützt, nicht erst nöthig, sich gegen eine solche zu rechtfertigen, die den Galaterbrief auf's Gezwungenste auslegen muß, um in ihm den Rückhalt für die Entwerthung der Apostelgeschichte zu finden. Dies gegen die Art und Weise, in der D. Hilgenfeld a. a. O., S. 179, mir gegenüber auf die Unglaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und namentlich auf ihre Unvereinbarkeit mit dem Galaterbrief wie auf eine ausgemachte Sache pocht.



Anderen“ (1 Kor. 4, 6) und namentlich der Anhang des Apollos die dialektisch = rhetorische Lehrform desselben so zu überschätzen, als ob der Schwerpunkt der christlichen Predigt — was Apollos selbst gewiß nicht gemeint — in diese Art der Ueberführung fiele; womit denn eine gewisse Geringschätzung des Paulus, der solche Mittel nicht entfaltet hatte, von selbst gegeben war. Es wird dieser Ursprung und Charakter der Apollospartei mit Recht aus 1 Kor. 1, 18 ff. gefolgert; denn wenn Paulus hier nach der Zurückweisung seiner eigenen Partei auf eine Erörterung der Gründe eingeht, die ihn bewogen, in Korinth οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου aufzutreten, so spricht nicht nur Alles, was wir von Apollos wissen, dafür, diese Erörterung auf dessen Anhang zu beziehen, sondern es wird diese Deutung auch durch die wiederholte Bezugnahme jenes Abschnittes gerade auf Apollos (3, 4—6; 3, 23; 4, 6) so gut wie gewiß. Dabei kann nicht bezweifelt werden, daß die Paulus- und Apollospartei, lediglich geschieden durch die einseitige und unfreie Ueberschätzung der Individualität der beiden Lehrer (1 Kor. 3), zusammenstimmte in dem, was dem Judenthum gegenüber die eigenthümlich ausgeprägte Richtung des Paulus war, denn Apollos selbst verdankte Paulinern sein Christenthum und sein Anhang mußte nach dem Gesagten ganz vorwiegend hellenischer, also dem Nomismus von Haus aus abgeneigter Art sein. Der paulinische Freiheitsstandpunkt allem gesetzlichen Wesen gegenüber hatte, wie der erste Brief zeigt, in Korinth nicht bloß vollen Anklang gefunden, sondern auch, wie es sich unter Griechen kaum anders erwarten ließ, zu den festesten Ueberspannungen und Uebertreibungen geführt, zur Emancipation der Frauen von der allgemein-gültigen Sitte (11, 3 f.), zu Starkgeistereien wie dem ungescheuten Theilnehmen an heidnischen Opfermahlen, da man ja wisse, daß der Göze nichts sei (8, 10), ja zu frivoler Mißanwendung des πάντα μοι ἔξεστι auf Uebertretungen des sechsten Gebotes (6, 12 f.); — es sind gleicherweise die paulinischen und die apollischen Kreise, in denen wir diese Ueberspannungen des paulinischen Freiheitsprincips zu suchen haben. Diesem Hyperpaulinismus gegenüber konnte eine Reaction der ursprünglich jüdischen oder durch's Proselytenthum hindurchgegangenen Bestandtheile der Gemeinde nicht ausbleiben, und so erklärt sich weiter die Bildung einer dritten, der



petrinischen Partei. Man braucht, um das Rufungswort *ἐγὼ δὲ Κηγά* in Korinth zu erklären, keineswegs mit den Kirchenvätern einen Besuch des Petrus in Korinth anzunehmen, von dem sonst nirgends eine Spur ist; Festreisen korinthischer Juden und Jüdenchristen nach Jerusalem, wie selbst Paulus sie zu machen liebte, Zuzüge auswärtiger Jüdenchristen, die den Namen des Petrus als ihres Apostels nach Korinth mitbrachten (ebenso wie Aquila und Priscilla den Paulusnamen nach Ephesus), reichen vollkommen aus, um uns unter den gegebenen Umständen die Entstehung einer Petruspartei in Korinth begreiflich zu machen. Dieselbe braucht auch nicht ausschließlich aus nationaljüdischen Elementen bestanden zu haben, ebenso wenig wie die paulinische und apollinische ausschließlich aus hellenischen, — vielmehr setzt die Ermahnung des Apostels 1 Kor. 7, 18 (*περιτεμνόμενος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη, μὴ περιτεμνέσθω*) das Vorkommen auch entgegengesetzter Parteinahmen voraus —; aber im Großen und Ganzen war es natürlich, daß das hellenische Element sich jenen, das jüdische dagegen diesem Namen anschloß. Die Petriner, zurückgestoßen von der übertriebenen Freiheit der specifischen Pauliner und Apolliner, werden sich von diesen unterscheiden haben durch jene Strenge und Aengstlichkeit der Sitte und Lebensordnung, wie sie Röm. 14—15 auch bei einem Theil der römischen Gemeinde hervortritt; sie werden den Sabbath und die übrigen Feiertage fortbeobachtet, die mosaischen Speiseverbote festgehalten, vor Allem jede Berührung mit *εἰδωλοθύτοις* sorglich gemieden haben; ohne Zweifel haben sie auch, ohne in Paulus ein auserwähltes Rüstzeug des Herrn zu verkennen, aber durch die Ausschreitungen seiner Anhänger gegen seine eigenthümliche freie Weise bedenklich geworden, den Petrus als den jedenfalls vom Herrn selbst herangebildeten und bevorzugten Apostel höher gestellt und als ihre eigentliche Autorität angesehen. Nur wenn die Petruspartei eine solche war, eine Partei nicht der Böswilligen und Feindseligen, sondern der Aengstlichen und Schwachen, begreift sich die zarte und leise Art, in welcher Paulus im ersten Brief dieselbe erinnert; es ist charakteristisch, wie er gerade diese Partei immer nur beiläufig und ohne ihren Namen zu nennen, zurechtweist. So geht es nach 3, 22

(εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κη φ ᾱ ς) ausdrücklich auch auf sie, wenn er vor unfreier Abhängigkeit von irgend eines Lehrers Individualität warnt, und wir sehen eben aus dieser Stelle, wie sehr die Petruspartei den beiden anderen Parteien analog geartet war; aber mit einer bemerkenswerthen Feinheit, als wolle er jedes Wort vermeiden, das zur Mißdeutung oder Verwirrung seines Verhältnisses zu Petrus Anlaß geben könnte, hat er, was ebenso vom Verhältniß des Petrus zur Gemeinde galt, absichtlich nur an sich und Apollos exemplificirt (4, 6). Ferner ist die petrinische Partei berücksichtigt bei der Auseinandersetzung über die εἰδωλόθυτα, und hier gerade ist besonders deutlich, daß der Apostel in ihr mit Schwachheit der Erkenntniß und des Gewissens, aber in keiner Weise mit trotzigem Widerstand und Widerspruch zu schaffen hat. Endlich gilt es ihr, wenn der Apostel 1 Kor. 9, 1 f. und 15, 8 daran erinnert, daß auch er den Auferstandenen geschaut habe und daher ein Apostel sei ebensowohl als Petrus, wobei er in herzwinnender Demuth offen einräumt, daß er sich als den letzten und unwerthesten der Apostel erkenne, aber zugleich daran erinnert, wie sich die Gnade Gottes am reichlichsten gerade zu seinem Apostelamte bekannt habe. Nehmen wir Act von diesem freundlichen, schonenden, verständigenden Verhalten des Apostels der Petruspartei gegenüber; auch hierin spiegelt sich der große Unterschied zwischen ihr und der 2 Kor. 10—12 bekämpften Gegenpartei. — Vielleicht zwar scheint es Manchem, als sei nicht nur die Petruspartei, sondern auch die beiden anderen Parteien von uns zu leise gezeichnet und die angegebenen Unterschiede nicht schroff und einschneidend genug. Dem würden wir entgegen, daß es nichts weiter als ein Vorurtheil sei, sich die korinthischen Parteien wie leidenschaftlich einander bekämpfende Secten zu denken. Die Gemeinde war noch immer Eine; ihre Gottesdienste, ihre Abendmahle waren ungetrennt. Ihre Mißstände gingen keineswegs alle aus dem Parteinwesen hervor; dasselbe war nur ein Stück neben anderen. Wo der Apostel eigens von den Parteiungen redet (1 Kor. 1—4), da behandelt er sie durchaus nur als Verfehrtheiten, die aus der Ueberschätzung der Eigenthümlichkeit eines Paulus, Apollos, Petrus entsprängen, durchaus nicht als Verirrungen wie z. B. die galatische, durch welche

das Evangelium als solches in Frage gestellt war (vgl. besonders 1, 10 u. 3, 21 bis 4, 6; auch 2 Kor. 1, 24 *τῇ γὰρ πίστει ἐσθλῆκατε*). Die einzige wirkliche Glaubensverirrung, die der Apostel zu bekämpfen hat, die Auferstehungsleugnung 1 Kor. 15, läßt sich keiner der vier Parteien als solcher mit nur einiger Wahrscheinlichkeit zuschreiben, sondern war offenbar eine Ansteckung, die aus dem Umgang einiger Gemeindeglieder mit philosophirenden Heiden entsprang (vgl. B. 33 — 34); mögen diese Gemeindeglieder am ehesten in der Apollospartei, als der für philosophische Dinge besonders empfänglichen, zu suchen sein, — nichts spricht dafür, daß jene Leugnung Sache dieser Partei als solcher gewesen. Nach alledem aber werden die drei ersteren Parteien, und namentlich auch die Petruspartei, nicht schroffer, als wir sie gezeichnet, aufgefaßt werden dürfen.

Die Christuspartei allein erklärt sich aus diesen Spuren der seitherigen Gemeindegeschichte, wie sie im ersten Briefe enthalten sind, nicht. Ueberhaupt, wie man sich dieselbe auch denken möge, es bleibt höchst auffallend, sie im ersten Briefe nur eben genannt und dann gar nicht weiter berücksichtigt zu finden<sup>a)</sup>. Nimmt man mit diesem befremdlichen Schweigen die so nachdrückliche Polemik zusammen, die der zweite Brief unter Uebergang der drei anderen Parteien Cap. 10 — 12 gegen dieselbe eröffnet, so drängt es sich auf, daß erst in der Zwischenzeit zwischen unserem ersten und unserem zweiten Korintherbrief diese Partei sich entwickelt und ihre Tendenzen offenbart haben muß. Der Apostel hatte von den Parteinungen überhaupt erst durch die „Leute der Chloë“ (1 Kor. 1, 11) vernommen; als er den 1 Kor. 5, 9 erwähnten, für uns verlorenen früheren Brief schrieb, mußte er von diesem Uebelstand in der Gemeinde offenbar noch nicht; mithin sind die sämmtlichen Parteien noch ziemlich jungen Datum's gewesen. Was ist wahrscheinlicher, als daß die Christuspartei, die jüngste von allen und vielleicht eben-

a) Wenn auch hier und da, z. B. 1 Kor. 4, 18 — 19 (vgl. 2 Kor. 10, 10 f.) eine Beziehung auf die Gegner des zweiten Briefes schon im ersten anzuklingen scheint, so sind doch solche Spuren so unsicher und vor Allem so unbedeutend, daß von einer Polemik des ersten Briefes gegen die Christuspartei keine Rede sein kann.

darum die Letztaufgezählte, zu der Zeit, als die Leute der Chloë und die Ueberbringer des (7, 1 erwähnten) Gemeindebriefes von Korinth abreisten, eben nur erst durch einige Fremdlinge (2 Kor. 3, 1 und 11, 4) repräsentirt war, die inmitten der Parteirufe, „Ich bin paulisch, ich apollisch, ich kephisch“, jene vierte Losung auszugeben begannen, ohne daß man über den Sinn und die Tragweite derselben schon im Klaren war? Wenn der Apostel in seinem ersten Briefe von dieser jedenfalls eigenthümlichsten Partei nicht mehr als den Namen, die Losung erwähnt, so gibt es für diese Thatsache jedenfalls keine einfachere Erklärung, als daß er von den zur Zeit bei ihm anwesenden Korinthern in Betreff derselben kaum mehr erfahren hatte, als eben diesen Namen, diese Losung. Aber der zweite Brief trägt auch die unverkennbarsten Spuren, daß die Partei, welche in den Schlußcapiteln desselben so energisch bekämpft wird, ihre Tendenzen erst unmittelbar vorher in Korinth offengelegt haben muß. Zwischen dem ersten und zweiten Briefe liegt nach allgemeiner wohlbegründeter Annahme der Zeitraum ungefähr eines halben Jahres, und während dieses halben Jahres muß in Korinth Vieles vorgegangen und die Situation im Vergleich zu der vom ersten Briefe vorausgesetzten eine wesentlich andere geworden sein. Anstatt der objectiv gehaltenen Censur mannichfacher Mißstände in der Gemeinde, wie der erste Brief sie gebracht, ist nun auf einmal eine durchaus persönliche Apologetik und Polemik des Apostels erforderlich geworden. Von der im ersten Briefe (4, 17) vorausgesetzten Sendung des Timotheus finden wir keine Spur mehr; dagegen ist Titus in Korinth gewesen und hat dem auf der Durchreise durch Macedonien befindlichen Apostel Nachrichten gebracht, auf die derselbe mit höchster Spannung wartete (2 Kor. 2, 12; 7, 5). Und diese Spannung des Apostels hat darin ihren Grund, daß er den Korinthern einen für sie sehr wehethuenden Brief „unter vielen Thränen“ (2, 4) geschrieben, über dessen heilsame oder verbitternde Wirkung er sich in peinlichster Ungewißheit befand. Wir stimmen Bleek und Neander vollständig bei, wenn sie urtheilen, daß das im zweiten und siebenten Capitel von diesem Brief Gesagte auf unseren ersten Korintherbrief nicht passe und daß ebensowenig in dem dabei (2, 5 und 7, 12) erwähnten



λυπήσας und ἀδικήσας der nach 1 Kor. 5 Excommunicirte wieder erkannt werden könne. Der ἀδικηθεὶς 7, 12, den die Verlegenheit der herkömmlichen Auslegung ungeschickt genug auf den Vater des 1 Kor. 5 erwähnten Blutschänders gedeutet hat, dürfte niemand anders sein als Timotheus, der vermuthlich eine gegen den Apostel leidenschaftlich aufgeregte Gemeinde vorgefunden und, von einem rücksichtslosen Wortführer derselben persönlich beleidigt und zurückgewiesen, Korinth mit dem peinlichsten Eindrucke wieder verlassen hatte. Statt seiner hatte der Apostel nun den Titus gesandt, aber gewiß nicht ohne demselben ein sehr entschiedenes Schreiben in die Hand zu geben, in welchem die Korinther auf's Schärfste zurechtgewiesen und zur Bestrafung jenes „Beleidigers“ aufgefordert wurden, und auf diesen, uns gleichfalls nicht aufbehaltenen Brief wird sich 2, 3 ff. und 7, 8 ff. beziehen<sup>a</sup>). Aber wie dem auch sei, — offenbar war das Verhältniß des Apostels zu seiner Gemeinde inzwischen, seit Abfassung unseres ersten Korintherbriefes, auf's Ernstlichste in Frage gestellt gewesen, in Frage gestellt durch eben jene Leute, welchen er 2 Kor. 10, 7 zuruft: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἅφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω καὶ ἡμεῖς. Nun hatte sein scharfer letzter Brief eine κατὰ θεὸν λύπη, eine μετάνοια ἀμεταμέλητος (2 Kor. 7, 10) in der Gemeinde erweckt; die Mehrheit derselben, welche die Auflehnung gegen den Apostel zwar nicht thätig mitgemacht, aber unthätig mit angesehen zu haben scheint, war zu einer entschiedenen Parteinahme für ihn erwacht (2, 6; 7, 11); ja von der ganzen Gemeinde hatte Titus immerhin einen beruhigenden Eindruck empfangen (7, 13: ὅτι ἀναπέπνυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν). Nicht als ob die Anstifter der Bewegung (wie Schenkel aus der eben an-

a) Auch Hilgenfeld hat sich a. a. O., S. 167, dieser richtigen Erkenntniß nicht verschlossen. Dabei wollen wir beiläufig erinnern, daß mit der angegebenen Identificirung des Blutschänders im ersten Korintherbrief und des ἀδικήσας im zweiten alles das hinfällig wird, was Rückert unter Zustimmung Baur's von einer leidenschaftlichen Uebereilung des Apostels 1 Kor. 5 und deren nicht sehr charakterstarker Zurücknahme im zweiten Brief ausgeführt hat.



geführten Stelle schließt) bereits von der ganzen Gemeinde verlassen gewesen wären; — alsdann hätte der Apostel nicht nöthig gehabt, Cap. 10 — 12 noch so entschieden gegen sie zu Felde zu ziehen; auch klagt er ja ausdrücklich (vgl. 11, 3. 19. 20), daß dieselben noch fortwährend eines ihnen durchaus nicht gebührenden Ansehens genossen. Nur das war nach 7, 13 entschieden, daß die Gemeinde von ihrem Apostel nicht lassen wollte; im Uebrigen war doch nur die Mehrzahl gegen jenen *λυπήσας* und *ἀδικήσας* entschieden aufgetreten (2, 6), ein kleinerer Theil der Gemeinde dagegen scheint noch immer von jenen Leuten, die ein so großes Feuer gegen den Apostel angezündet hatten und schürten, bezaubert gewesen zu sein. Unter diesen Umständen macht die Situation des zweiten Briefes den Eindruck einer Landschaft, über die ein schweres Wetter sich soeben entladen hat; auf der einen Seite ist die Sonne wieder freundlich durchgebrochen und scheint verklärend auf die Spuren der Verwüstung, während auf der anderen aus dunkeln Wolken das Wetterleuchten noch fortfährt. Der Apostel, auch durch anderweitige Erlebnisse, die ihn an den Rand des Todes geführt hatten (1, 8 f.), tief bewegt, breitet im erregtesten Herzenserguß vor seiner Gemeinde eine warme persönliche Apologie aus, durch die er sein kaum wiederhergestelltes Verhältniß zu ihr neu zu befestigen sucht; aber der herzliche apologetische Ton muß schließlich doch, nachdem in der Empfehlung der Collecte gleichsam die erste Frucht der Veröhnung gepflückt ist, noch einmal in den schärfsten polemischen übergehen, um die besieigten, aber noch nicht sich besiegt gebenden Gegner vollends aus dem Felde zu schlagen. Wer könnte, wenn er den zweiten Brief im Ganzen überblickt, verkennen, daß in ihm die Parteiungen des ersten Briefes verschwunden sind bis auf eine, die ganz anders geartet gewesen sein muß als die übrigen alle, und daß der Gegensatz derselben gegen Paulus einen sehr schneidigen und sehr persönlichen Charakter getragen haben muß? Und wenn nun nach dem, was wir über die drei anderen Parteien aus dem ersten Briefe entnommen, für diese Rolle nur die dortige vierte, die Christuspartei, übrig bleibt, so erfahren wir zugleich aus 2 Kor. 10, 7 positiv, daß die hier bekämpften Gegner ein *Χριστοῦ εἶναι* mit einer Ausschließlichkeit sich zuschrieben, die den Apostel nöthigte,

sein gleiches Angehörigkeitsverhältniß zu Christus wider sie zu verwahren.

Stellen wir die weiteren Charakterzüge dieser Gegner, wie der zweite Brief sie bringt, einfach zusammen. Es waren von Außen gekommene Leute, das sagt uns 11, 4 *εἰ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει*. Sie waren mit Empfehlungsbriefen nach Korinth gekommen, wie es scheint, aus anderen Gegenden, in denen sie gewirkt, scheinen auch in Korinth sich solche Briefe wieder ausgebeten zu haben (3, 1: *εἰ μὴ χρῆζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν συστατικῶν*);. Sie waren Lehrer, Prediger des Evangeliums, die auch schon an anderen Orten gewirkt, aber, wie es scheint, mehr in fremde Arbeit sich eingedrängt als Neues begründet hatten; *οὐκ εἰς τὰ ἅμετρα καυχώμενοι ἐν ἁλλοτρίοις κόποις*, sagt der Apostel 10, 15 mit einem Seitenblick auf sie von sich selbst. Sie nannten sich nicht Apostel, sondern *διάκονοι Χριστοῦ* (11, 23), traten aber auch nicht als Bevollmächtigte anderer Apostel, sondern mit derselben Selbständigkeit wie Paulus auf und übten in der Gemeinde eine große, ja despotische Autorität aus (11, 20), daher Paulus sie als *ψευδ-απόστολοι* (11, 13), ironisch als die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (11, 5 und 12, 11) bezeichnet. Nach 11, 4 (*εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε*, — vgl. die obige Erörterung dieser Stelle —) scheinen sie sich das 'Ansehen gegeben zu haben, als ob sie erst den Korinthern den wahren Jesus und das wahre Christenthum brächten, wie Paulus es nicht zu bringen vermocht; aber in Wirklichkeit brachten sie nichts vor, was diese Prätension irgend hätte berechtigen können. Sie brachten also auch, wie wir schon oben aus dieser Stelle gefolgert haben und wie sich aus dem Fehlen aller sachlichen, lehrhaften Polemik gegen sie ergibt, keine Irrlehre vor. Aber was thaten sie denn, wenn sie keine neue Lehre brachten? Sie setzten vor Allem die Persönlichkeit des Apostels möglichst herab. Sie gossen bei der Spannung, in der sich die Gemeinde wohl in Folge der vielen und scharfen Klagen des ersten Korintherbriefes gegen den Apostel befand, Del. in's

Feuer, indem sie die Schärfe seiner Briefe kritisirten und die Zaghastigkeit seines persönlichen Auftretens dagegenhielten (10, 1 u. 10). Sie setzten die Gaben des Apostels herab (12, 11: *εἰ καὶ οὐδὲν εἰμι*) und redeten namentlich von seiner Redegabe verächtlich (10, 10: *ὁ λόγος ἐξουθενημένος*; 11, 6: *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ*). Sie verdächtigten aus Anlaß einer unerfüllten Zusage, Korinth wieder zu besuchen, seine Zuverlässigkeit überhaupt (1, 17—19) und warfen ihm Unlauterkeit des Charakters (10, 2: *τινας τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας*) und Zweideutigkeit in der Verkündigung des Evangeliums vor (2, 17; 4, 2—3). Ja sogar die großartige Uneigennützigkeit und Aufopferung, mit der der Apostel mit seinem Unterhalt der Gemeinde nicht hatte zur Last fallen wollen, mißdeuteten sie als arglistige Berechnung (12, 16: *ἔστω δὲ, ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς, ἀλλ' ὑπάρχων πανούργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον*), — Kunstgriffe, welche dem Apostel ein volles Recht gaben, ihre Urheber als *ἐργάται δόλιοι*, als zu Aposteln Christi verkleidete *διάκονοι Σατανᾶ* zu bezeichnen, deren Ende ihren Werken gemäß sein werde (11, 13—15). Im Gegensatz zu dem in aller Weise herabgesetzten Heiden-Apostel erhoben jene Gegner andererseits vor Allem ihre eigene Person (10, 12: *οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρίναι ἢ συγκρίναι ἑαυτοὺς τισι τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων*). Besonders prahlten sie mit ihrer hebräischen Abkunft (11, 22), mit ihren im Dienste Christi ausgerichteten Arbeiten und erduldeten Leiden (10, 13 ff.; 11, 23 ff.) und mit Gesichten und Offenbarungen, durch welche Christus sie auszeichne (12, 1 f.). Unter diesen Gegenständen des Ruhmens muß die hebräische Abkunft der vornehmste gewesen sein, denn der Apostel stellt ihn zuerst und betont ihn durch dreifache Bezeichnung (*Εβραῖοί εἰσιν* — *Ἰσραηλῖται εἰσιν* — *σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν*, 11, 22). So kann an der ebenso judaistischen als antipaulinischen Grundrichtung jener Leute im Allgemeinen kein Zweifel sein.

Aber stehen nicht der Annahme eines einfach antipaulinisch-judaistischen Charakters einige andere Merkmale entgegen, die wir nicht weniger bestimmt an jenen Gegnern im zweiten Korintherbriefe gewahren? Es ist das oben erwähnte Rühmen von Gesichten und

Offenbarungen, die Nichtberufung auf die palästinenfischen Apostel und endlich das Stillschweigen von einer Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, was hier in Betracht kommt. Was jene Gesichte und Offenbarungen angeht, so könnte man sich denken, daß dieselben leere Prahlereien gewesen, erdichtet, um der berühmten Christophanie des Paulus — die jene Leute ebenso gut wie die Pharisäer im Synedrium Apg. 23, 9 für eine bloße Vision halten konnten — etwas Ueberbietendes entgegenzusetzen. Aber wir können jenen Leuten ihre Visionen auch ohne alle Schwierigkeit glauben. Die palästinenfischen Gemeinden hatten ihre außerordentlichen Geistesgaben so gut wie die korinthische (Apg. 10, 46; 11, 27; 21, 9), Geistesgaben namentlich auch prophetischen Charakters, — warum sollen jene judaistischen Evangelisten dergleichen nicht besessen haben, ebenso gut wie mancher Korinther, dessen ethisches Christenthum auch nicht höher stand, die Gabe des Zungenredens besaß? Wie wenig gerade Visionen in den Lebenskreisen jener Leute etwas Unerhörtes waren, geht daraus hervor, daß Apg. 23, 9 selbst die unglaubigen Pharisäer es nicht unglaublich finden, daß mit Paulus „ein Geist oder Engel geredet“. Also jene „Gesichte und Offenbarungen“ stehen unserer Grundauffassung auf keinen Fall im Wege. — Aber der Umstand, daß sich jene Leute, wie wir selbst gegen Baur nachgewiesen haben, auf die Autorität der palästinenfischen Apostel so gar nicht berufen? Wir antworten: Ist es mehr als eine vorgefaßte Meinung, daß Judaisten sich auf Jacobus und Petrus hätten berufen müssen? Uns dünkt, es war von Judaisten, die in die korinthische Gemeinde einbrachen, sehr verständig gehandelt, wenn sie sich nicht auf Jacobus und Petrus beriefen; denn nach Allem, was laut Gal. 2, 9 zwischen diesen und Paulus ausgemacht worden war, namentlich dem ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν, hatten sie von ihnen nichts Besseres zu erwarten, als mit einer solchen Berufung bei einem solchen Unternehmen Lügen gestraft zu werden, wie es bereits Apg. 15, 24 ihren in Antiochien eingedrungenen Gesinnungsgegnern geschehen war. Wie schon oben bemerkt, mußten die Gal. 2 u. Apg. 15 berichteten Verhandlungen, deren Resultat die pharisäisch-judenchristliche Richtung so wenig befriedigen konnte, ein unabhängigeres, von der



Autorität der Ur-Apostel losgelöstes Auftreten der strengeren Judaisten nach sich ziehen. Trat ein Petrus, ein Jacobus so wenig entschieden für die Fortgeltung des Gesetzes im Christenthum auf, nun so mußten die, welche von derselben durchdrungen waren, desto mehr auf eigene Hand wirksam werden und — ohne sich darum von der Verbindung mit jenen Autoritäten loszusagen, was principwidrig gewesen wäre — doch aufhören, die Sache des Judenthums lediglich auf deren Namen zu stellen. Wenn Barnabas, Apollos, wenn vor Altem Paulus, ohne zu den zwölf Aposteln zu gehören, auf unabhängige Weise, in ihrem eigenen Namen lehren und wirken durften, warum sollten nicht ebenso gut andere, auch mit prophetischen Gaben ausgestattete und dazu rechtgläubigere Männer als *διάκονοι Χριστοῦ* (11, 23), als Apostel im weiteren Sinne des Wortes die Sache Christi, wie sie sie aufsaßen, selbständig treiben? So ist die Nichtberufung jener Judaisten auf Petrus und Jacobus zwar ein sehr bemerkenswerthes, aber der allgemeinen Stellung der streng-judaistischen Partei ganz entsprechendes Factum; daß dabei nicht ein Lossagen von den Ur-Aposteln, vielmehr ein Rühmen näherer Bekanntschaft mit ihnen stattgefunden hat, werden wir weiter unten ersehen. — Aber wenn wir so entschieden über die Ur-Apostel hinausgehende Judaisten vor uns haben, wird es dann nicht um so auffallender, daß wir von einem Predigen des Gesetzes, von einer Forderung der Beschneidung in Korinth so gar nichts vernehmen? Man wird hier nicht sagen können, daß ein *argumentum e silentio* wenig beweise: hätten solche Zumuthungen stattgefunden, der Apostel hätte nimmermehr zu denselben geschwiegen. Auf diesen, wie es scheint, gegen die Neander-Meyer'sche wie die Baur'sche Auffassung von 2 Kor. 10 — 12 entscheidenden Umstand haben namentlich Schenkel und DeWette sich mit Nachdruck berufen. Allein wenn sie ebendamt beweisen wollen, die Christiner seien keine Judaisten gewesen, so beweisen sie nichts, weil sie zu viel beweisen. Können die Christiner keine Judaisten gewesen sein, weil von ihrem Festhalten am mosaischen Gesetz nichts verlautet, so könnten aus demselben Grunde auch die Petriner in Korinth keine Judaisten gewesen sein, und doch — wer war judaistisch, wenn nicht eine Petruspartei? Man



könnte die Gegenfrage thun: aber was wollten Judaisten, zumal solche, die ihre Feindseligkeit gegen Paulus als die schrofferen charakterisirt, wenn nicht die Geltung des mosaischen Gesetzes? Allein man darf nicht vergessen, daß es mit dieser Geltung des mosaischen Gesetzes ein anderes Ding sein mußte im Herzen Griechenlands, in Korinth, als in Antiochien und Galatien, wo man mit diesem Punkt allerdings sofort herausgerückt war. Man könnte sich denken, daß jene Richtung nach und nach zu der Erkenntniß gekommen wäre, daß ihre Forderung sich den Heidenchristen gegenüber doch nicht durchsetzen lasse, daß man diesen erlassen müsse, was ja auch die Synagoge den Proselyten des Thors erließ, und daß es nur darauf ankomme, das israelitische Element auch der paulinischen Gemeinden der gesetzlichen Idee gemäß zu organisiren und überall als den eigentlichen Kern der Christenheit zur Geltung zu bringen, — und wo wäre mehr Anlaß zu einer solchen Ermäßigung der judaistischen Ansprüche gewesen als beim Uebergang aus Asien nach Europa, aus dem Orient nach Griechenland? Indes wahrscheinlicher ist uns, daß nicht die Einsicht, sondern nur die Schlaueit der Grund jenes auffälligen Schweigens vom mosaischen Gesetz war. Die einfachste Klugheit mußte jenen, auch von Paulus als *δόλιοι* bezeichneten, Leuten sagen, daß man mit der Forderung der Beschneidung in Korinth nicht anfangen könne, daß man damit die ganze Sache von vornherein verderben würde, daß es vielmehr vor Allem gelte, den großen Gegner des Judaismus aus dem Herzen der Gemeinde zu verdrängen und dieselbe in die eigene Hand zu bekommen; dann, wann die Autorität des Paulus umgestürzt und die ihrige dafür aufgerichtet war, dann — mochten sie hoffen — werde die unmündige, neubefehrte Gemeinde sich schon weiter und weiter führen lassen. Wenn Schenkel gegen diese auch von Baur gegebene Erklärung der Sache einwendet, in diesem Falle müßte Paulus doch die Absichten der Gegner durchschaut und sie auf dieselben hin angegriffen haben, so ist das doch sehr subjectiv geurtheilt. Gewiß hat der Apostel besser daran gethan, das Verdächtigen seinen Gegnern zu überlassen und sie nur auf das hin anzugreifen, was sie wirklich gesagt und gethan. Daß aber der unevangelische, gesetzliche Hintergrund der gegnerischen Bestrebungen nicht außerhalb seines

Gesichtskreises lag, das dürfen wir vielleicht daraus schließen, daß er sogleich im dritten Capitel des zweiten Korintherbriefes Anlaß nimmt, seiner Gemeinde den großen Unterschied und Abstand des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Wesens vor die Seele zu stellen. So erklärt uns zwar dieses für unsere Auffassung am bedenklichsten erscheinende Schweigen vom Gesetz die außerordentliche Schwierigkeit, das wahre Wesen der Christuspartei zu erkennen — denn verkappt auftretende Agitatoren sind schon zu ihrer Zeit, wieviel mehr nach Jahrhunderten, schwer zu durchschauen —, aber an unseren sonstigen Wahrnehmungen irre zu werden, liegt auch hier nicht der mindeste Grund.

Wenn nun aber jene Leute mit dem, was dem Judaismus eigenthümlich war, mit der Fortgeltung des Gesetzes, in Korinth nicht herausrückten, was boten oder verhiessen sie den Korinthern denn, das Paulus ihnen nicht zu geben vermocht habe; auf welchen sachlichen Vorzug stützten sie sich ihm gegenüber, da sie doch bei bloßen persönlichen Herabsetzungen des Paulus und Empfehlungen ihrer selbst unmöglich stehen bleiben konnten? Wir haben schon oben aus der Stelle 2 Kor. 11, 4 geschlossen, daß die Gegner, ohne zwar ein wirklich anderes Evangelium zu bringen, doch sich den Anschein gegeben haben müssen, einen ganz anderen Jesus, ein ganz anderes Christenthum bringen zu können. Hierbei führt schon die auffallende, im ganzen Zusammenhang beispiellose Wahl des Namens „Jesus“ (statt „Christus“) darauf, daß es die genauere historische Kunde und Mittheilung von Christo gewesen sein dürfte, durch die sie den Paulus bei den Korinthern auszustechen versuchten. Ebendarauf deutet das ganz besondere Betonen ihrer hebräischen Abkunft, welches, wie wir schon oben gegen Schenkel hervorhoben, inmitten der Metropole Griechenlands etwas vollkommen Sinnloses und Zweckwidriges gewesen wäre, wenn diese Abkunft nicht zu den Bedingungen irgend eines näheren Verhältnisses zu Christo gehörte, als Paulus es ansprechen zu können schien. Es liegt sehr nahe, an die Landsmannschaft Jesu als natürliche Voraussetzung genauerer, vielleicht persönlicher Bekanntschaft mit ihm zu denken; denn wenn gleich Paulus behauptet, auch ein „Hebräer“ zu sein, so würden doch Andere — und so gewiß jene

Gegner — ihn wegen seiner Abstammung aus Tarsus vielmehr einen Hellenisten genannt haben, und nur vermöge eines ganz besondern Umstandes (vielleicht weil sein Vater, der Pharisäer war, aus Palästina stammte und hebräische Sitte und Bildung in der Familie aufrecht erhalten hatte), konnte Paulus sich einen Namen beilegen, welchen sonst die palästinenfischen Juden im Unterschied von den aus Griechenländern stammenden für sich in Anspruch nahmen (vgl. Apg. 6, 1 f.). Die Vermuthung, daß es sich um ein persönliches, aber äußerliches Bekannthaben Christi gehandelt habe, findet einen bestimmteren Anhalt an einem jener Seitenblicke, die Paulus bereits im ersten, apologetischen Theil des zweiten Korintherbriefes auf die wirft, welche ihm eine solche Selbstapologie der korinthischen Gemeinde gegenüber abgenöthigt, in der Stelle 5, 12. Er schreibe, sagt er hier, die vorliegende Selbstapologie nicht um sich selber zu empfehlen, sondern um den Korinthern Material zu geben, sich ihres Apostels zu rühmen wider die *ἐν προσώπῳ καυχώμενους καὶ οὐ καρδίᾳ*. Also die Gegner, wider welche Paulus seine Gemeinde zu wappnen hatte, waren Leute, welche sich äußerer, dem *πρόσωπον*, d. i. der äußerlichen, erscheinenden Person angehöriger Vorzüge rühmten, nicht aber wie der Apostel sich ihres inneren Menschen, ihrer *καρδίᾳ*, zu rühmen hatten. Wenn nun der Apostel in der ganzen Ausführung, auf die er 5, 12 zurückblickt, sich vor Allem seiner Herzensstellung zu Christus gerühmt hat, so ergibt sich, daß diejenigen, welche er dem gegenüber als *καυχώμενοι ἐν προσώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ* (und 11, 18 ebenso als *κατὰ τὴν σάρκα καυχώμενοι*) bezeichnet, sich eines äußerlichen Näherverhältnisses zu Christo, einer dem *πρόσωπον* (oder der *σάρξ*) angehörigen — „persönlichen“ — Bekanntschaft mit ihm zu rühmen hatten und gerühmt haben a).

a) Auch diese Stelle hat Hilgenfeld a. a. O., S. 170. 171 u. 184, für die Baur'sche Hypothese in Anspruch genommen. Weil Paulus Gal. 2, 6 mit Beziehung auf die *δοκούντες*, Petrus, Johannes und Jacobus sagt: *πρόσωπον θεός ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*, bedarf es für Hilgenfeld keines weiteren Beweises, daß in den Worten 2 Kor. 5, 12 die Gegner als „die Verfechter einer ausschließlichen Apostelwürde“, als Leute, „welche sich auf das äußere Ansehen (*πρόσωπον*) der Ur-Apostel stützten“, bezeichnet

Eine weitere Bestätigung scheint uns diese Schlußfolgerung aus der im selben Zusammenhang folgenden Stelle 2 Kor. 5, 14—17 zu empfangen. Wir müssen auf diese Stelle um ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit willen ausführlicher eingehen. Aus dem Gesichtspunkt, daß im Tode Christi alle Menschen ihrer Außerlichkeit und Natürlichkeit nach ideell mitgestorben und somit dazu bestimmt seien, hinfort nicht sich selbst, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen zu leben, zieht der Apostel hier zwei — wie es scheint, parallele — Folgerungen. Einmal, B. 16: „Daher kennen wir von nun an Niemanden mehr nach dem Fleisch, und wenn wir selbst Christum nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (so).“ Dann, B. 17: „Daher, wenn Jemand in Christo ist, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neugeworden.“ Für uns nun kommt es vor Allem auf die Auslegung des schwierigen 16. Verses an. Daß das *ἡμεῖς* in B. 16 nicht, wie Schenkel und DeWette wollen, communicative zu nehmen, sondern vom Apostel lediglich in seinem Namen gesetzt ist, beweist der ganze Zusammenhang, in welchem der Apostel fortwährend lediglich von sich selbst im Pluralis redet (vgl. B. 12. 13. 14. 18) a). Daß er sich aber B. 16 nicht

sind. Ist denn von fremden *προσώποις* die Rede, und nicht vom eigenen *πρόσωπον* der Rühmenden? So gewiß nicht *ἐν προσώποις* dasteht, sondern *ἐν προσώπῳ*, und so gewiß mit der *καρδία*, deren sie sich nicht rühmen können, ihr eigenes Herz gemeint ist und nicht das der Ur-Apostel, so gewiß ist auch das *πρόσωπον*, dessen sie sich rühmten, lediglich ihre eigene Person. Und so schlägt auch diese für die Baur'sche Hypothese benutzte Stelle wieder gegen dieselbe aus, indem auch sie wieder bezeugt, daß jene Gegner nicht ein fremdes, sondern ihr eigenes Ansehen gegen den Heidenapostel geltend zu machen bemüht waren. (Wie entschieden sie zugleich die Schenkel'sche Hypothese beseitigt, indem von Leuten, die sich einer innerlichen Gemeinschaft mit dem verklärten Christus gerühmt hätten, ein *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ*, *ἀλλ' οὐ καρδίᾳ* absolut nicht hätte ausgesagt werden können, liegt auf der Hand.)

- a) Es ist diese communicative Fassung lediglich eine Auskunft der Verlegenheit, um der sogleich von uns zu ziehenden Folgerung zu entgehen, die von diesem *ἡμεῖς* aus sich auf die Gegner ergibt als solche, die es anders halten und Christum *κατὰ σάρκα* kennen, — eine Folgerung, welche der Schenkel-DeWette'schen Auffassung der Christiner, als solcher, die Christum



mit einem einfachen *ὥστε ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδὲνα οἶδαμεν κ. τ. λ.* begnügt, ſondern das nachdrucksvolle *ἡμεῖς* ſetzt, beweist, daß er ſich in einen Gegenſatz ſtellt zu Anderen, die es anders halten, welche alſo den und jenen, und vor Allem Chriſtum *κατὰ σάρκα* kennen. Es fragt ſich nun, in welchem Sinne Paulus dies gewiſſe Leute *κατὰ σάρκα* = kennen und dies *κατὰ σάρκα ἐγνώκειναι Χριſτόν* früher getheilt zu haben, jetzt aber nicht mehr zu theilen behauptet. Da iſt denn zunächſt klar, daß das ſpeciellere *ἐγνώκειναι κατὰ σάρκα Χριſτόν* nach dem allgemeineren *οὐδὲνα εἰδέναι κατὰ σάρκα* ausgelegt werden muß, denn der Wechſel von *οἶδαμεν* und *ἐγνώκαμεν* kann deſhalb für den Sinn nichts austragen, weil Paulus, wenn er ein Bekannthaben ausdrücken wollte, das der Bedeutung nach präsentiſche »*οἶδαμεν*« mit einem Synonymum, das ein wirkliches logiſches Perfectum beſaß, vertauſchen mußte. Das *οὐδὲνα εἰδέναι κατὰ σάρκα* aber gewinnt wiederum ſeinen Sinn aus dem Vorhergehenden: um des Todes Chriſti willen ſind dem Apoſtel alle Menſchen nach ihrer äußeren Perſon (Abkunft, Ehre und Anſehen ꝛ.) ſo gut wie todt, und kommen ihm nur noch ſofern und ſoweit ſie in Chriſto leben (nach ihrem Glauben und inwendigen Menſchen) in Betracht. Von dieſen, wie ich glaube, unaufſichtbaren exegetiſchen Prämiffen aus richten ſich eine Reihe von gezwungenen Auslegungen des *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριſτόν* von ſelbſt. So wenn Neander dieſe Worte verſtehen will von einer aus dem alten natürlichen Menſchen ſtammenden Faſſung der Meſſiasidee, wie Paulus ſie vor ſeiner Bekehrung gehegt: *ἐγνώκειναι Χριſτόν* kann nicht die Faſſung einer Idee, ſondern nur das Kennen einer Perſon ſein, wie auch das vorhergehende und maßgebende *οὐδὲνα οἶδαμεν* das fordert. Baur deutet *κατὰ σάρκα* auf die natürliche Abſtammung, auf das Judenthum mit allen ſeinen nationalen Vorurtheilen und meint, *οὐδὲνα* ſei ſoviel als *οὐδέν*, — „weil Chriſtus für mich geſtorben iſt und ich ihm nur zu leben angefangen habe, weiß ich von nichts

---

nur *κατὰ πνεῦμα* kennen wollten, ſchnurſtracks entgegenſteht. Aber nicht nur lag für den Apoſtel zu einer communicativen Redeweise gar kein Grund vor, ſondern er hätte auch bei der ſo ſehr zerſpaltenen Denkweiſe der Gemeinde hier gar nicht mit Wahrheit mit in deren Namen reden können.



Anderem mehr, das in Folge meiner jüdischen Abstammung meine Geistesrichtung bestimmen könnte, theile also auch den jüdischen Messiasbegriff nicht mehr"; — eine gekünstelte Auslegung, die nur die eben schon widerlegte Neander'sche Deutung herausbringt, aber unter der doppelten Erschwerung, οὐδένα für οὐδέν zu nehmen und κατὰ σάρκα statt zu ἐγνωσέναι vielmehr zu Χριστόν (Χριστός κ. σάρκα = jüdischer Messiasbegriff) zu ziehen, was Beides unmöglich ist. Nach DeWette heißt ἐγνωσέναι κατὰ σάρκα Χριστόν „Christum noch nicht so erkannt haben, daß man ihm allein lebt"; aber was heißt dann andere Leute (οὐδένα) κατὰ σάρκα kennen, und was für eine Zeit im Leben des Apostels gab es, da er Christum zwar erkannt hatte, aber noch nicht ihm allein lebte? Besser als alle diese verunglückten Deutungen ist jedenfalls die Meyer'sche: „wir kennen keinen mehr nach seiner Natürlichkeit (ob er Jude, Grieche, Freier, Slave u. s. w.), auch Christum nicht mehr nach seinen äußeren Lebensumständen, die vor meiner Bekehrung den Inhalt meiner Kenntniß Christi bildeten“. Allein bei diesem an sich ganz zulässigen Sinne des εἰδέναι und ἐγνωσέναι κατὰ σάρκα kann es in unserer Stelle, in Anbetracht des Zusammenhanges, doch sein Bewenden nicht haben. Die Leute, denen Paulus sein ἡμεῖς B. 16 entgegensetzt, jene καυχώμενοι ἐν προσώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ (B. 12) kannten — das geht aus dieser Entgegensetzung hervor — τίνες κατὰ σάρκα, kannten namentlich Χριστόν κατὰ σάρκα. Da würde man allerdings, was Christus anbetrifft, mit dem Sinne „von seinen äußeren Lebensumständen wissen" etwa ausreichen, indem ein solches Wissen unter Umständen ein Gegenstand des Ruhmens sein konnte; aber was wäre das Kennen Anderer im nämlichen Sinn? Rühmten sich jene Leute vor den Korinthern ἐν προσώπῳ, und zwar näher des κατὰ σάρκα-Kennens gewisser Menschen, so müssen letzteres Männer gewesen sein, die in der Christenheit ein hohes Ansehen genossen (δοκοῦντες waren, Gal. 2, 6), wie Petrus, Jacobus, überhaupt die älteren Apostel und die Brüder des Herrn. Von diesen aber haben jene Leute gewiß nicht gerühmt, daß sie deren äußere Lebensverhältnisse kannten („daß sie Juden und nicht Griechen wären" u. s. w.), denn das wäre gar kein Stoff zum Rühmen gewesen,

sondern sie rühmten ohne Zweifel, daß sie sie ganz gut, d. h. persönlich, kannten, oft mit ihnen verkehrt hätten u. c.; solch eine persönliche Connexion konnte allein einen Glanz auf die Person der Rühmenden zurückwerfen, sie zu einem *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ* in Stand setzen. Ist dem aber so, so kann auch das *ἐγνωσέναι κατὰ σάρκα Χριστόν*, welches Paulus früher mit solchen Leuten getheilt hat, nichts Anderes sein, als ein persönliches äußeres Bekannthaben Christi. Diese sprachlich allereinfachste und natürlichste Fassung des *ἐγνωσέναι κατὰ σάρκα Χριστόν* kann weder bei Paulus noch bei seinen Gegnern die geringste Schwierigkeit machen, denn welcher im reiferen Mannesalter stehende Palästinenser hätte damals, etwa ein Vierteljahrhundert nach Christi Tode, Christum nicht *κατὰ σάρκα* gekannt haben sollen, und namentlich wie hätte Paulus, der in Jerusalem „auferzogene“ Pharisäerschüler (Apg. 22, 3), nicht dazu kommen sollen, Jesum recht gut zu kennen, freilich *κατὰ σάρκα* und nicht *κατὰ πνεῦμα*? In den Zusammenhang aber paßt diese Fassung offenbar wie keine andere. Nun erst begreift man das *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ* B. 12: die Gegner waren Leute aus Christi Volk und Heimathland, die sich rühmen konnten — wie es im Evangelium heißt —: „wir haben mit ihm gegessen und getrunken und auf den Straßen hat er uns gelehrt“ (Luk. 13, 26). Sie hatten Christus während seines öffentlichen Lebens wie oft gesehen, gehört, vielleicht gesprochen, aber ohne ein Herzensverhältniß zu ihm zu gewinnen, — denn nur *ἐν προσώπῳ*, nicht *καρδίᾳ* konnten sie sich rühmen, nur *κατὰ σάρκα* (nicht *κατὰ πνεῦμα*, wie Petrus Matth. 16, 16 f.) hatten sie ihn kennen gelernt. Sie waren dann später gläubig und Verkündiger Christi geworden, ohne doch mit ihrer alten jüdischen und pharisäischen Art gründlich zu brechen, und so waren sie die entschiedensten Antipoden des Apostels, der, auch vom Judenthum und Pharisaerthum, ausgegangen, als *καὶνὴ κρίσις* in Christo diese *ἀρχαῖα* auf's entschiedenste abgethan hatte (2 Kor. 5, 17). Den Spuren seiner Wirksamkeit folgend, waren sie nach Korinth gekommen, in einem Moment, da mannichfache Parteiung und Zerrüttung, insonderheit auch Gereiztheit gegen den Apostel es sehr erleichterte, Eingang zu finden, und nun setzten sie ohne Zweifel der, wie sie

dachten, auf Einen wunderbaren Augenblick beschränkten Begegnung des Paulus mit Christus ihre persönliche Bekanntschaft mit ihm, sowie mit seinen Aposteln und Brüdern entgegen, um vielleicht durch eine Reihe äußerlicher Mittheilungen den Schein hervorzurufen, als vermöchten sie erst über Christus und sein Evangelium die rechte Auskunft zu geben, ganz anders als dieser Paulus von Tarsus a).

- a) Hilgenfeld a. a. O., S. 184—185, erkennt zwar meine Einwendungen gegen die Baur'sche Fassung der Stelle zum Theil als gegründet an, meint aber doch den Sinn dieser Fassung festhalten und meine Auslegung abweisen zu können. „Unmöglich“, sagt er, „kann hiemit eine persönliche Bekanntschaft gemeint sein, um welche es sich überhaupt gar nicht handelt. Bei einer solchen Bekanntschaft würde Paulus nicht *Χριστόν*, sondern *Ἰησοῦν* gesagt haben, und daß ein solches Kennen jetzt, nach dem Tode Jesu, nicht mehr stattfindet, verstand sich ganz von selbst. Was auch jetzt noch an sich möglich wäre, ist ein solches Kennen des „Christus“, welches sich blos an das Äußerliche hält. Da Paulus nun aber, seit er in Christo ist, über ein solches fleischliche Kennen des Christus oder Messias hinaus ist, so kann er mit *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν* schlechterdings nur die Zeit vor seiner Befehrung geschildert haben. Da erkannte er den Christus nur nach dem Fleisch, weil er in dem schmachvollen Kreuzzug eine göttliche Verurtheilung sah, und ebendeshalb hat er Christum verfolgt.“ Wir antworten: daß *γινώσκειν κατὰ σάρκα* ein äußerliches persönliches Kennen bezeichnen kann, ein Kennen *πρὸς ὄψιν*, *ὃ καρδίᾳ*, wird sprachlich nicht zu bestreiten sein. Ob es sich hier um ein solches handle oder nicht, das ist doch erst die zu untersuchende Frage. Daß Paulus schreibt: *ἐγνώκαμεν Χριστόν*, und nicht *Ἰησοῦν*, wird wohl einfach daher kommen, daß er den Ausdruck seinen Gegnern aus dem Mund nimmt; *οἱ τοῦ Χριστοῦ* werden eben wohl gerühmt haben »*ἐγνώκαμεν Χριστόν*«. Daß ein solches Kennen jetzt, nach dem Tode Jesu, nicht mehr stattfindet, soll selbstverständlich sein: nun, man sagt von einem Verstorbenen zwar „ich habe ihn gekannt“ (*ἐγνώκαμεν*), aber daß dieses Kennen mit dem Tode selbstverständlich aufhörte und der Verstorbene fortan ein Unbekannter würde, wüßte ich nicht. Eher hätte Hilgenfeld einwenden können, ein solches äußerliche Kennen könne nicht aufhören, also Paulus nicht schreiben *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*, weil er ja nicht schlechthin vergessen könne, was er einmal gekannt habe. Aber wer sähe denn nicht, daß dies *οὐκέτι γινώσκομεν* prägnant gemeint und cum grano salis zu verstehen ist, in dem Sinne von „so ist doch dies äußerliche Kennen für mich jetzt kein Kennen Christi mehr“. Paulus kannte ja zur Stunde noch Hunderte von Menschen *κατὰ σάρκα*, und doch sagt er »*οὐδὲνα*«; wie wir sagen können „in meinem Beruf kenne ich keine Verwandten, keine guten Freunde“, so

Mit dem allen stimmt nun endlich die Losung 1 Kor. 1, 12; 2 Kor. 10, 7 *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* trefflich zusammen. Zwar kann man zweifelhaft bleiben, ob sie die Losung nur der palästinensischen Eindringlinge oder auch ihres korinthischen Anhangs gewesen, aber in beiden Fällen gibt sie einen unserer ganzen Auffassung entsprechenden Sinn. In jenem Falle würde sie das specielle Schülerverhältniß bezeichnen, dessen die Eindringlinge als persönliche Zuhörer Christi sich rühmten, in diesem den ausschließlichen Besitz des wahren, reinen Christenthums, den sie ihrem Anhang verbürgten. Für ersteres scheint 2 Kor. 10, 7 zu sprechen, wo das *Χριστοῦ εἶναι* als die besondere Prätenſion der Partei haupt erſcheint, und Neander hat aus ebendiesem Grunde die Beziehung dieser Stelle

---

will er ſagen, es komme ihm dies äußerliche Kennen im Chriſtlichen Leben nicht mehr in Betracht. So viel für unsere Auslegung; iſt denn aber diejenige, die Hilgenfeld dagegen vorſchlägt, auch nur möglich? „Da erkannte er Chriſtum nur nach dem Fleiſche, weil er in dem ſchmachvollen Kreuzestod eine göttliche Beurtheilung ſah.“ Wir denken, da erkannte er den Chriſtus oder Meſſias überhaupt nicht, ſondern verkannte ihn völlig, und dieſe totale *ἄγνοια* ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα* zu nennen, wäre doch ein mehr als befremdlicher Ausdruck. „Gemeint iſt wohl die Perſon, aber in der Amtswürde des Meſſias“, ſagt Hilgenfeld S. 185 Anm. 1; aber eben in dieſer Amtswürde des Meſſias wurde Jeſus überhaupt nicht *κατὰ σάρκα*, nicht „durch Offenbarung von Fleiſch und Blut“ (Matth. 16, 17) erkannt, und ſo denn auch von Paulus nicht, der vor ſeiner Bekehrung ihn als Meſſias nicht etwa *κατὰ σάρκα* erkannte, ſondern überhaupt nicht erkannte; alſo auch in dieſem Sinne von einem *ἐγνώκειν κατὰ σάρκα Χριſτόν* gar nicht reden konnte. Es kommt aber noch ein Anderes hinzu, das auch gegen die Meher'sche Erklärung mitgilt. Paulus will doch offenbar eine Steigerung machen: *ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδὲνα οἶδαμεν κατὰ σάρκα, εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριſτόν* — das will ſagen „ſelbſt mit Chriſtus mache ich keine Ausnahme, obwohl bei ihm am eheſten an eine ſolche gedacht werden könnte“. Das ſpricht aber wieder für unsere Deutung und gegen die Hilgenfeld'sche. Denn Chriſtum auch nur äußerlich, von Perſon, gekannt zu haben, das war doch wirklich etwas, deſſen ein Menſch ſich etwa freuen und rühmen konnte; aber was wäre das für eine Klimag: „wir erkennen keines Menſchen äußeres Anſehn mehr an“ (Hilgenf. a. a. O., S. 184), ja ſelbſt wenn wir (nicht etwa: Chriſti äußeres Anſehn einſt anerkannt, ſondern vielmehr:) an Chriſti äußerer Knechtsgeltalt uns einſt geärgert und ihn deſhalb völlig verkannt haben, ſo thun wir das doch heute nicht mehr“?!



auf die Christuspartei, wie sie 1 Kor. 1, 12 erscheine, abgelehnt. Allein es wäre nicht unmöglich, auch 1 Kor. 1, 12 lediglich auf die Fremdlinge zu deuten, von denen die vierte Partei erst ausging; zumal wenn richtig ist, was wir oben über die Dürftigkeit der Nachrichten sagten, die Paulus bei Abfassung des ersten Korintherbriefs über τοὺς Χριστοῦ gehabt haben könne, so wäre es sehr möglich, daß er ein Stichwort, das nur von einigen Ankömmlingen im eignen Namen den vorgefundenen Parteilösungen gegenüber ausgesprochen ward, mit den übrigen in Eine Reihe gestellt hätte. Allein schon das ἐγὼ εἰμι Παῦλον, Ἀπολλῶ, Κηφᾶ bezeichnet nicht sowohl ein persönliches Schülerverhältniß, als vielmehr ein Verhältniß der geistlichen Abhängigkeit und Zugehörigkeit, wie die beschämende Frage „Ist denn Paulus für euch gekreuzigt?“ (1 Kor. 1, 13) in's Licht stellt, und ebenso wenig kann 2 Kor. 10, 7 von einem Schülerverhältniß zu Christo die Rede sein, welches weder durch den bloßen Genitiv ausgedrückt, noch eigentlich von Paulus beansprucht werden könnte. Darum, und weil auch jene Gegner sich nicht μαθηταὶ Χριστοῦ, sondern vielmehr διάκονοι Χριστοῦ genannt haben (11, 23), halten wir es für das Richtigere, in beiden Stellen 1 Kor. 1, 12 und 2 Kor. 10, 7 den Genitiv lediglich vom Verhältniß der Angehörigkeit zu fassen: nicht die Prätension einer ganz besonderen sei es historischen oder mystischen Verbindung mit Christus, nicht eine principielle Opposition gegen das vermittelnde Ansehn der Apostel, sondern einfach der Anspruch mit einer gewissen Ausschließlichkeit Christ zu sein, allein das wahre und reine Christenthum zu besitzen, liegt in dem Worte. Und in diesem Sinn konnte und mußte es ebenso wohl anfangs das Privilegium der Parteihäupter bilden, als hernach der Anspruch der ganzen Partei werden, Χριστοῦ zu sein: die Fremdlinge kamen und fanden eine zerrissene Gemeinde, die sich zu Paulus, oder Apollos, oder Petrus bekannte; ihr riefen sie zu: lieben Leute, wir bekennen uns zu Christus, den wir kennen und deß wir eigen sind, wir bringen euch diesen Christus, von dem ihr nach euren Parteiungen zu urtheilen noch wenig zu wissen und zu haben scheint; folget uns, dann werdet ihr nicht mehr des Paulus, Apollos, Petrus, — dann werdet ihr, wie wir, Christi



ſein. Und welches bündigere Programm gerade des Jüdaismus hätte es geben können, als ſich ſo in eine pauliniſche Gemeinde einzuführen als das erſt echte, erſt wahre Chriſtenthum; ja dieſe Prätenſion, im Unterſchied vom Paulinismus nicht mehr und nicht weniger zu ſein als „das Chriſtenthum“, konnte nur der Jüdaismus und zwar der unapostoлиſche, phariſäiſche Jüdaismus erheben.

Das ſind die Kennzeichen, die uns die Briefe an die Korinther und namentlich der zweite für die ſogenannte Chriſtuspartei an die Hand geben. Welches von ihnen könnte uns abhalten, ja welches hielte uns nicht dazu an, in den Stiftern und Häuptern dieſer Partei dieſelben phariſäiſchen Jüdenchriſten wiederzuerkennen, mit denen unſer Apoſtel bereits in Antiochien und Jeruſalem zu ſchaffen gehabt und die er Gal. 2, 4 in einem an die Polemik des zweiten Korintherbriefs unmittelbar erinnernden Tone als die *παρεισ-ἀκτους ψευδαδελφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπεῖν τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* bezeichnet? Das höchſte Stück ihres Ruhmens iſt: wir ſind Hebräer, Iſraeliten, Abraham's Saame. Ihr ganzer Haß gilt dem Heidenapoſtel, dem abgefallenen Phariſäer, der die Leute lehrt, man brauche das Geſetz Moſis nicht mehr zu halten. Sie eifern, arbeiten, leiden um Chriſtus, aber in fleiſchlicher Weiſe, gerade wie ſie vordem um Moſes geeifert. Evangeliſten des in Jeſu erſchienenen Meſſias, durchziehen ſie Land und Meer, um einen Proſelyten zu machen; aber nicht an unbekehrte Heiden wenden ſie ſich, — den von Paulus Bekehrten bringen ſie eine zweite Bekehrung auf. Was ſie ſcheinbar Bözüglicheres bringen, iſt ein *κατὰ σάρκα γινώσκειν Χριστόν*, Aeufferlichkeiten aus dem Leben des Meſſias, auf die ſie einen echt phariſäiſchen Werth legen, ebenſo wie auf den Umſtand, daß ſie es ſind, die dieſe Aeufferlichkeiten aus eigener äufferlicher Berührung mit Chriſtus bezeugen können. Im Prahlen mit ihren Verdienſten um die Sache des Herrn, in ihrer Herrſchſucht über die Gemeinde, in der Unlauterkeit ihrer gegen Paulus angewandten Kunſtgriffe und Nachreden, — ſchimmert nicht in Allem die alte in der *καινῇ κτίσει* nicht wahrhaft untergegangene Phariſäernatur durch? Bei welcher Richtung der apoſtoliſchen Zeit, außer bei dieſer, wird man einen ſo gereizten und gehäſſigen perſönlichen Gegenſatz gegen den Hei-

den apostel annehmen dürfen? Oder welcher, außer dieser, könnte der kühne Versuch zugetraut werden, ihm — nicht etwa nur Unkraut unter seinen Weizen zu säen, sondern sein eigenstes Arbeitsfeld und Apostelwerk zu entreißen? Gewiß, wer den Versuch eines solchen Raubes machte, mußte wissen, wohin damit, mußte einen Rückhalt haben an einer auch anderweit ausgebreiteten Denkart und Partei: wer anders, als die Judaisten, war im apostolischen Zeitalter in dieser Lage? Daß endlich nach unserer Auffassung der Sache die 1 Kor. 1, 12 angegebenen vier Parteien vollständig stehen bleiben, daß die Reihenfolge, in der sie aufgezählt sind, als die Stufenfolge ihrer successiven Entstehung und zugleich ihrer zunehmenden Entfernung von Paulus erkannt wird, und daß in der That ein ähnliches Verhältniß zwischen Petrinern und Christinern herauskommt, wie es zwischen Paulinern und Apollinern angenommen werden muß, das mögen die letzten kleinen Proben auf die Richtigkeit unserer Ausführung sein.

Die vorstehende Auffassung der Christuspartei macht keinen Anspruch auf Neuheit. Sie ist nur die hoffentlich gründlichere und glücklichere Durchführung des Grundgedankens, der bereits dem Lösungsversuche des alten Storr zu Grunde liegt. Unter den neueren Erklärungen steht sie der Baur'schen am nächsten, ohne von den begründeten Einwendungen getroffen zu werden, welche Neander und Schenkel gegen dieselbe erhoben haben. Indem sie aber der in der Baur'schen Auffassung enthaltenen Wahrheit gerecht wird — dem Judaismus der Christuspartei —, löst sie andererseits die dieser Auffassung anhaftende Unwahrheit auf, die Vereinerleung dieses antipaulinischen Judaismus mit dem paulusfreundlichen des Petrus und der Urapostel, und gewinnt hiedurch für die Berichtigung der Baur'schen Auffassung des ganzen apostolischen Zeitalters eine höchst wichtige Instanz. Daß in Korinth zwei judaisirende Parteien neben einander bestanden haben, eine milde, petrinische, und eine fanatische, christinische, und daß Paulus sich mit jener petrinischen Partei ebenso leicht und freundlich verständigen konnte wie mit der Apollospartei und seiner eignen, während er mit dieser christinischen einen Krieg auf Leben und Tod führen mußte, das ist eine That-

sache, welche die ganze Baur'sche Construction der Geschichte des Urchristenthums aus den Angeln hebt. —

**Anmerkung.** Nachdem ich in vorstehender Abhandlung eine Reihe von Einzelheiten aus dem Aufsatz des Herrn Prof. Dr. Hilgenfeld „die Befehrung und apostolische Berufung des Paulus“ (a. a. O., S. 155 ff.) beiläufig erledigt habe, sei es mir gestattet, über diese Replik auf meine in dieser Zeitschrift (1864, Heft 2) erschienene Arbeit „über die Befehrung des Apostels Paulus“ noch einige weitere Bemerkungen anzufügen. Ich finde es ganz in der Ordnung, daß die „kritische“ Schule den ihr in jener Arbeit hingeworfenen Handschuh aufhebt, und nehme auch ein paar spitze Wendungen dabei gern in den Kauf. Nur muß man meiner Ausführung Schritt für Schritt widerlegend nachgehen und ihr eine befriedigendere Lösung des Problems entgegenstellen, wie ich es den Ausführungen Baur's und Holsten's gethan habe: mit ein paar desultorischen exegetischen Anmerkungen, ein paar allgemeinen Gegenfragen und -thesen, wie sie mir hier entgegengestellt werden, ist die Sache wirklich nicht abgemacht. Die Replik des Herrn Dr. Hilgenfeld zerfällt nach einer allgemeinen Vorbetrachtung in zwei Abtheilungen. Die erstere bemüht sich, in viel abschweifendem Gedankengange nachzuweisen, daß die im 1. Korintherbrief geschehene Erwähnung der damascener Christuserscheinung dem Apostel als Ruhmredigkeit verdacht worden sei, daß er deshalb im zweiten Briefe auf seine Visionen zurückkomme und daß ebendeshalb der Verfasser der Apostelgeschichte ein Interesse gehabt habe, dies einmal zur Streitfrage gewordene Befehrungswunder des Paulus möglichst realistisch darzustellen. — Wir haben oben gezeigt, wie äußerst unwahrscheinlich jener Zusammenhang von 2 Kor. 12 mit 1 Kor. 9, 1 und 15, 8 ist; aber wäre er auch außer allem Zweifel, was wäre damit gewonnen? Ein Beweis, daß die Apostelgeschichte die Thatsache nicht in allem Wesentlichen so darstelle, wie der Apostel selbst sie zu erzählen pflegte, wäre ja damit nicht im geringsten geliefert, und überdies steht und fällt meine Beweisführung, wie ich erinnern darf, durchaus nicht mit der Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte. — Ein paar Einzelheiten aus diesem ersten Theil der Widerlegung seien kurz notirt. Es soll »bona fide« geschehen, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte das Befehrungswunder möglichst realistisch ausmalt, denn da „ihm die Sache im Allgemeinen feststand, so blieb ihm nur noch die Ausführung im Einzelnen übrig“. Wenn er das Einzelne also erschwandelte, so ist das »bona fide« geschehen, und ja keine Lüge! — Gal. 1, 15—16 soll es von mir „bei den Haaren herbeigezogen“ sein, daß bei der *αἰσῶς* des Apostels, die nach 1, 1 nicht *ἐν' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου* geschah, an die Scene bei Damascus zu denken sei: ja woran denkt denn Hr. D. Hilgenfeld bei jenem *καλέσας*? Und das folgende *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, das auch Baur auf das Befehrungswunder deutet, soll nach Hilgenfeld nicht auf dieses, sondern auf das „ganze Leben und Wirken des Paulus“

gehen, „durch (ἐν) welchen als Werkzeug Gott seinen Sohn offenbarte“. Hat denn Hilgenfeld die folgenden Worte *ὡς εὐαγγελίζομαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* nicht gelesen; kann denn das *εὐαγγελίζεσθαι Χριστόν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* die Folge und Wirkung „seines ganzen Lebens und Wirkens“ sein? — Ich soll die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte schon dadurch „ganz sicher gestellt“ gefunden haben, daß sie ein *ὄραμα* und ein *ἀληθῶς γινόμενον* zu unterscheiden wisse. Ich habe vielmehr (a. a. O., S. 204) mit deutlichen Worten erklärt, ob diese Unterscheidungsfähigkeit der Ap.-Gesch. für unsern Fall eine Bedeutung habe, das hänge ab von den Quellen, aus denen dieselbe hier schöpfe. Was nun diese Quellen angeht, so soll nach Hilgenfeld „Alles aufhören“, wenn man — wie ich — die augenzeugliche Berichterstattung, die sich Cap. 21 und 27 durch ihr *ἡμεῖς* verräth, auch auf Cap. 22 und 26 ausdehne, wo dies *ἡμεῖς* fehle. Also jener Begleiter des Apostels, der in Cap. 21 und 27 mit seinem *ἡμεῖς* hervortritt, ist als ein so exclusiver Liebhaber von Reisebeschreibungen zu denken, daß er sofort die Feder niedergelegt hat, als man nach Jerusalem in's Quartier kam, um sie erst dann wieder aufzunehmen, als es hieß: Auf, nach Italien? Es wäre doch nachzuweisen gewesen, daß er Anlaß gehabt hätte, in Cap. 22 und 26 sein *ἡμεῖς* anzubringen, wenn aus dem Fehlen desselben etwas geschlossen werden wollte!

Die zweite kürzere Abtheilung des Aufsatzes nimmt endlich einen Anlauf, die Sache selbst zu behandeln. Ihr Gedankengang ist dabei folgender. Paulus war jedenfalls zu visionären Erlebnissen disponirt, und ein Phantasiebild des verheißenen Messias konnte ihm nicht fremd sein. Allerdings nicht eine bloße Idee kann ihn umgewandelt haben, wohl aber die in der geschichtlichen Erscheinung Jesu und der von ihm gestifteten Gemeinde thatsächlich verwirklichte Idee, oder „der Geist des bestehenden Christenthums“. Auch ist Paulus durch seine Bekehrung keineswegs ein ganz anderer Mensch geworden, sondern seine Individualität ist vor wie nach dieselbe; „die Veränderung, welche in ihm durch seine Bekehrung vorging, besteht nur darin, daß er in dem scharf erkannten Gegensatz des Judenthums und des innersten Geistes des Christenthums von der einen Seite auf die andere hinübertrat“. Allerdings muß man die entstehende Einsicht *ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* bei diesem Umschwung mit in Anschlag bringen, „aber Paulus ist niemals ein bloßer religiöser Fanatiker gewesen, auf welchen die Ueberzeugungstreue und Standhaftigkeit der verfolgten Christen, der neue Geist einer von dem selbstgerechten Gesetzesstolze abstechenden Demuth und kindlichen Glaubenszuversicht . . . keinen Eindruck gemacht hätte. Nachdem das erste Blut geflossen war, kann sein weiterer Verfolgungsseifer recht gut eine künstliche Bewältigung innerer Bewegung gewesen sein. Warum soll die innere Angst, im Eifer für Gott thatsächlich wider Gott und die Wahrheit zu streiten, nicht endlich auf dem Weg nach Damascus in höchster religiöser Erregtheit zum Ausbruch gekommen sein?“ u. s. w.



Ich müßte meinen veröffentlichten Aufsatz ausschreiben, wenn ich diese Ausführungen hier widerlegen wollte. Ich dachte wirklich, ich hätte auf das Alles bereits dort hinlänglich Rede gestanden, z. B. auch schon bemerkt, daß der Verfolgungsseifer des Paulus sich am Tode des Stephanus überhaupt erst entzündet hat, also nicht von da an bereits innerlich erschüttert gewesen sein kann, daß wer die Angst hat wider Gott zu streiten, vor Allem in diesem Streiten einhält, bis er seiner selbst wieder gewiß ist u. s. w. Die Hauptaufgabe für die, welche dem biblischen Bericht nicht glauben, bleibt immer, bei der Befehung des Apostels eine der Wirkung entsprechende Ursache nachzuweisen. Diese Aufgabe nimmt man freilich ausnehmend leicht, wenn man mit Hilgenfeld in der Wiedergeburt des Saulus zum Paulus einen bloßen „Uebertritt“ finden kann. Daß die angeborene Individualität des Apostels vor wie nach dieselbe gewesen, habe ich nirgends gelehnet; daß auch eine „Brücke“ von seinem Judenthum zu seinem Christenthum hinüberführe, nämlich sein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, habe ich ausdrücklich und nachdrücklich hervorgehoben. Aber gerade von da aus erhebt sich die Frage, ob und wie denn dieser Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in jenem Befehungserlebnis eine reelle Befriedigung gefunden? Die bloße Idee, das gibt Hilgenfeld zu, konnte diese reelle Befriedigung nicht schaffen, aber, sagt er, die in der geschichtlichen Erscheinung Jesu und der von ihm gestifteten Gemeinde thatsächlich gewordene Idee, der Geist des bestehenden Christenthums. Nun, die geschichtliche Erscheinung Jesu hatte bis dahin nicht auf Paulus gewirkt, und so wäre zu erklären, wie sie denn nun auf einmal zu wirken begonnen. Doch wohl nur durch das Medium der verfolgten Gemeinde, durch den „Geist des bestehenden Christenthums“. Da wäre denn Paulus, den wir seither für den Urprotestanten gehalten haben, erstlich vielmehr der Urkatholik; er hätte seine Wiedergeburt nicht mehr echt protestantisch auf Christus unmittelbar, sondern gut katholisch auf die vermittelnde *ἐκκλησία* zurückzuführen. Dann aber hätte „der Geist des bestehenden Christenthums“ ihm eigenthümlicher Weise nicht sich selbst, sondern etwas ganz Anderes mitgetheilt, denn der Geist des bestehenden Christenthums war ja judaistisch, Paulus aber wird nichts weniger als Judaist, vielmehr, wie die Tübinger Schule uns gelehrt hat, der Träger eines dem Judaismus principiell entgegengesetzten Christenthums, und das Alles lediglich durch die Eindrücke, welche das „bestehende“, judaistische Christenthum der Verfolgten ihm machte! Indes, wenn wir Herrn D. Hilgenfeld auch dieses wunderliche Wunder zugeben wollten, immer begreifen wir nicht, wie durch dasselbe dem „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit“, der nach Röm. 7 der tiefste Zug im Innenleben des Paulus gewesen sein muß, eine reale Befriedigung werden konnte. Wir haben auf diese Frage unsere Antwort gegeben, vielmehr die eigne Antwort des Apostels Gal. 2, 20: „jene Befriedigung wird ihm durch die reale persönliche Lebensgemeinschaft des persönlich lebendigen, weil real auferstan-

denen Christus“; Hr. D. Hilgenfeld gebe uns doch seine Antwort, er weise uns doch nach, wie von seinen Prämissen aus in dem Apostel das zu Stande kommen konnte, was derselbe *καὶνὴ κτίσις* nennt, ohne daß sich dasselbe auf eine moralische Selbsttäuschung reducirt. Kann er das nicht, ergibt sich vielmehr die „Selbsttäuschung“, die er mit Zeller bei der Bekehrung des Apostels annimmt, nothwendig zuletzt auch als eine Selbsttäuschung über die Frucht dieser Bekehrung, über die Realität des neuen göttlichen Lebens, das Paulus aus der Lebensfülle Christi empfangen zu haben überzeugt war, so räume er entweder ein, daß das ganze subjective Christenthum, die Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung, auf Selbsttäuschung beruhe, oder er rechne die reale Auferstehung, die persönliche Erscheinungs- und Mittheilungsfähigkeit Christi nicht mehr zu den „alten Hüllen und Schaa-len“, in denen sich der innere Kern des Christenthums nur zeitweise geborgen habe (a. a. D., S. 161), da doch mit derselben der innere Kern des Christenthums selbst steht und fällt, oder, um mit den Worten unseres Apostels zu reden, „wenn Christus nicht auferstanden ist, unser Glaube eitel und wir noch in unseren Sünden find“. Hier liegt das Glaubensinteresse der von mir angestellten Untersuchung und diesem hätte Hr. D. Hilgenfeld offen in's Auge sehen sollen, anstatt mich aus Zeller's Apostelgeschichte zu belehren, daß es „die Achtung“ vor dem Apostel nicht verlege, wenn man ihm bei seiner Bekehrung eine Selbsttäuschung zuschreibt. Achtung habe ich auch vor der von Hilgenfeld zu Hülfe gerufenen Jungfrau von Orleans (a. a. D., S. 161 Anm.), aber ihr Heiligenglaube ist nicht der meinige, und wenn ich in der Lage wäre, den Apostel, der da schreibt „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel“, hinsichtlich seiner Ueberzeugung von dem Auferstandensein Christi mit ihr auf Eine Linie der Selbsttäuschung zu setzen, so würde ich mir auch darüber keine Illusion machen, daß der Christusglaube dieses Apostels nicht der meinige sei. Ebenso wenig ist etwas damit geleistet, wenn Hr. D. Hilgenfeld daran appellirt, daß „der Geist wehe, wo er will“, und es eine „geringe Ansicht von der geistigen Macht Christi“ nennt, „zu sagen, Christus habe dem Paulus nicht auf rein innerliche Weise helfen können, weil dessen Innerstes durch eine starke Thür leidenschaftlicher Verblendung verschlossen war“. Muß ich „Supranaturalist vom reinsten Wasser“, wie Hr. D. Hilgenfeld mich zu nennen beliebt, den Wortführer der kritischen Schule daran erinnern, daß die Wege Gottes nicht Willkür sind, daß es keine *gratia irresistibilis* gibt, daß der heilige Geist die psychologischen und ethischen Gesetze achtet, welche der Schöpfer in das Innere des Menschen gelegt hat, und daß es ebendarum die Sache der Wissenschaft ist, ein Factum wie die Bekehrung des Apostels Paulus diesen psychologischen und ethischen Gesetzen gemäß zu begreifen?

Das führt mich endlich auf die allgemeine wissenschaftliche Section, die ich am Eingang und Schluß der Replik erhalte zur Strafe meines Frevelmuthes,

„der Kritik in offener Feldschlacht das Banner der Wissenschaftlichkeit ent-  
 reißen“ zu wollen. „Wer sieht es denn nicht“, ruft hier mein Gegner  
 aus, daß Beyschlag's Grundansicht von einer übernatürlichen Welt, die in den  
 Proceß des irdischen Werdens als Wunder, als Offenbarung, als Erlösung  
 hineinwirkt, eine tödtliche Verletzung der Wissenschaft selbst in sich schließt?  
 Wahres Wissen kann es ja nicht geben ohne eine feste, unverbrüchliche  
 Gesetzmäßigkeit des Seins, welcher das Wunder in seinem strengen Begriff  
 schlechthin widerstreitet!“ Demnach scheint es fast, daß, wenn es nun wirklich  
 eine solche übernatürliche Welt, ein „Jenseits“ gibt, das sich uns durch That-  
 sachen, die aus ihm in's Diesseits herübergreifen, als vorhanden erweist,  
 nach Hrn. D. Hilgenfeld dasselbe nichtsdestoweniger geleugnet werden  
 müßte, weil sonst die Wissenschaft in Stücke ginge. Ich meine doch, die  
 Wissenschaft hat sich nach der Thatjache zu richten, nicht die Thatjache nach  
 der Wissenschaft. Uebrigens ist die Todesgefahr, die Hr. D. Hilgenfeld  
 von jener Anerkenntniß des Jenseits für die Wissenschaft fürchtet, für uns  
 nicht vorhanden. Mag ihm und seiner Schule das Wunder der Grenz-  
 stein des Denkens sein, uns „neugläubigen Supranaturalisten“ ist es das  
 nicht; uns hebt, wie er aus meiner Arbeit hätte entnehmen können, am  
 Wunder unser theologisches Denken erst recht an, weil uns die ganze Theo-  
 logie die Wissenschaft des Uebernatürlichen — aber des geoffenbarten,  
 in's Geschichtliche niedergestiegene Uebernatürlichen — ist. Dabei erkennen auch  
 wir eine unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit göttlicher Weltordnung an, nur  
 daß uns das Wunder an seinem Orte in diese Gesetzmäßigkeit wesentlich  
 mit hineingehört. Es käme nur darauf an, sich über das, was man Ge-  
 setz und Gesetzmäßigkeit nennt, zu verständigen. Ganz gewiß sind doch die  
 Gesetze des geschichtlichen Lebens höherer Art als die des Naturlebens und ebenso  
 die des göttlichen Lebens höherer Art als die des menschlichen. Letzteres nun  
 scheint mir der Standpunkt der reinen Immanenz (oder des „Pantheis-  
 mus“, wie ich in aller Unschuld, aber zu großer Entrüstung Hilgenfeld's  
 gesagt habe), allerdings zu verkennen, und wenn Hr. D. Hilgenfeld die-  
 sen Standpunkt, zu dem sich Holsten in dem von mir berücksichtigten Aufsatze  
 offen bekennt, nicht theilt, so sollte er ihn auch nicht gegen mich verthei-  
 digen. Allerdings redet Hr. D. Hilgenfeld zu meiner Befriedigung von  
 Gott als „dem ewigen Centrum der Geisterwelt“: nun, da dies Centrum  
 der Geisterwelt doch wohl ohne den absoluten Besitz der wesentlichen Eigen-  
 schaften des Geistes, ohne Selbstbewußtsein und freien Willen nicht gedacht  
 werden kann, so dürfte von diesem Standpunkt aus wenig dagegen ein-  
 zuwenden sein, daß das ewige Leben Gottes in die Entwicklung der mensch-  
 lichen Vernunft und Freiheit nicht aufgeht, sondern bei aller Gemeinschaft  
 mit dieser Entwicklung über den Irrgängen derselben in transscendenter  
 Höhe steht und aus derselben in diese Irrgänge nach seiner Weisheit und Gnade  
 zu rechter Zeit „als Wunder, als Offenbarung, als Erlösung hereinwirkt“. —

## D. Schenkel's Charakterbild Jesu,

besonders von Seiten der

Quellenbenutzung und geschichtlichen Behandlungsweise beleuchtet a)

von

Professor D. Weiß in Kiel.

Unter dem Eindruck der sichtlichen Aufregung, welche das oben genannte Buch vielfach in kirchlichen Kreisen hervorgerufen, dürfte es gewagt erscheinen, zu einer wissenschaftlichen Beurtheilung desselben zu schreiten. Eine solche wird, wenn sie überwiegend ungünstig ausfällt, leicht als von kirchlichen Sympathieen oder Antipathieen beeinflusst erscheinen, und wenn sie gar von einem Mitgliede der theologischen Facultäten ausgeht, die dem Verfasser meist nur noch „Ableger einer erstorbenen Satzungslehre“ sind, so hat derselbe ihr vorweg als einem „Kinde der Sophistik und der Künstelei“ (S. IV) das Urtheil gesprochen. Dennoch glaubt Referent durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Evangelienkritik gezeigt zu haben, daß er zu Denen gehört, die „an die Pflicht, nicht nur an das Recht der freien Forschung in der evangelischen Theologie glauben“ (S. VI), und gedenkt auch in diesen Blättern keinen andern Maßstab an das genannte Buch anzulegen, als den einer unbefangenen wissenschaftlichen Prüfung, wenn auch vielleicht Verfasser, Gegenstand und

a) Andere Seiten des Gegenstandes können später noch von Anderen in Betrachtung gezogen werden. Jedenfalls hat die von Hr. Prof. Weiß hervorgehobene, wobei es sich um das Grundlegende der ganzen Auffassung handelt, auch für sich ihre entscheidende Bedeutung.



Zweck des Buches noch andere Maßstäbe der Beurtheilung zulassen möchten.

Warum der Verfasser darauf „verzichtet“, seiner Schrift den Titel eines „Lebens Jesu“ zu geben, ist dem Referenten nicht klar geworden. Er gibt, soweit er es nach unsern Quellen für zulässig hält, eine vollständige Darstellung nicht nur der Charakterentwicklung, sondern auch des Lebensganges Jesu. Schwebte ihm nach S. 13 „ein Bedürfniß der Gemeinde vor Augen“, so ist damit doch wohl eben das „Bedürfniß unserer Zeit nach einer echt menschlichen, wirklich geschichtlichen Darstellung des Lebensbildes Jesu“ gemeint (S. V), und ein solches gibt der Verfasser, wenn er auch die mehr äußeren Details desselben oft nur skizzenhaft behandelt und einen besondern Nachdruck auf die Entwicklung des innern Lebens Jesu legt. Allerdings redet wohl eben um des „Bedürfnisses der Gemeinde willen“ das Buch nicht eigentlich die knappe Sprache wissenschaftlicher Darstellung, sondern eine mehr schildernde, rhetorische, ja pathetische. Allein in den „kritischen und historischen Erläuterungen“ des Anhangs will der Verfasser doch offenbar seine Darstellung mit allem nothwendigen Apparat wissenschaftlicher Beweisführung stützen, und wir haben darum ein Recht, an sie alle Anforderungen zu stellen, die wir an eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu stellen müssen. Unter diesen steht aber heutzutage voran die Forderung, daß dieselbe von einer klaren und consequent festgehaltenen kritischen Ansicht über die Quellen ausgehe, und gerade dies scheint uns der Verfasser zu versprechen, wenn er S. V erklärt, daß es ihm erst jetzt möglich sei, das Lebensbild des Erlösers auf einer sicheren urkundlichen Grundlage vollends abzurunden.

Das Ergebniß der Evangelienkritik, das der Verfasser „nach öfteren Schwankungen und langjährigem inneren Kampfe gewonnen“ und seiner Schrift zu Grunde gelegt hat (S. V), ist, soweit es sich um die Synoptiker handelt, im Wesentlichen das bekannte Holzmänn'sche. Ein von unserm Markus wenig verschiedenes Urevangelium liegt den drei ersten Evangelien zu Grunde; dem ersten und dritten, die von einander unabhängig sind, außerdem die Spruchsammlung des Apostel Matthäus; dem dritten noch andere schriftliche Aufzeich-

nungen der mündlichen Ueberlieferung. Was der Verfasser seinerseits in den kritischen Erläuterungen zur Begründung oder näheren Ausführung dieser Grundanschauung gibt, ist dürftig und zeigt nicht von sehr gründlichem Eingehen auf die betreffenden Fragen. Die Nachricht des Grenäus über die Abfassungszeit des Markus wird S. 331 ohne irgend haltbare Gründe als dem Zeugniß des Papias widersprechend verworfen, während sie durch dasselbe gerade bestätigt wird; in dem letztern wird das ἡμετέριον gegen den Context nicht bloß von eigentlicher Uebersetzung, sondern von sachlicher Bearbeitung, Besserung, Erweiterung genommen (S. 336) und das οὐ τὰξαι gegen alle sprachliche Möglichkeit davon erklärt daß Markus sein Evangelium nicht in einem Zuge niederschrieb (S. 332); daß aber die kirchliche Ueberlieferung den Markus sein Evangelium vor den beiden andern synoptischen Evangelien niederschreiben läßt (S. 332 f.), ist eine so offenbare Unrichtigkeit a), daß der Verfasser den Verfechtern der Griesbach'schen Hypothese nicht hätte das Ignoriren derselben vorwerfen sollen. Von den besonders beachtenswerthen Punkten, die er S. 333. 334 für die Priorität des Markus anführt, sind die meisten, wie das Fehlen der Geburts geschichten, der Erscheinungen des Auferstandenen und der mehrmaligen Festreisen, sowie der geringere Grad des Wunderhaften offenbar nur beweisend im Sinne seiner Geschichtsauffassung, die Resultat, aber nicht Grund seiner kritischen Ansicht sein sollte.

Doch stehen wir mit unsrer kritischen Grundanschauung der Holtzmann'schen nahe genug, um uns zu freuen, wenn dieselbe dem Versuche, ein Lebensbild Christi zu geben, zu Grunde gelegt wird. Nur werden wir sofort bedenklich, wenn der Verfasser S. V seinem Versuche nachrühmt, es sei derselbe vom Standpunkt des zweiten Evangeliums aus gemacht; denn wenn auch Markus das älteste unter unseren synoptischen Evangelien ist, so ist es doch als Werk eines Apostelschülers immer nur eine secundäre Quelle. Wenn

a) Clemens Alex. sagt bekanntlich das Gegentheil; die Uebrigen halten die Reihenfolge der Evangelien im Canon für die geschichtliche.

dasselbe nun z. B. 1, 15 die Summa der Predigt Christi in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit in ein kurzes Wort zusammenfaßt, so ist es schon an sich natürlich, daß die Fassung desselben dem Evangelisten angehört. Und wenn nun gar in dieser Fassung des anachronistischen, nur von Markus Christo in den Mund gelegte *εὐαγγέλιον* vorkommt (vergl. in diesen Blättern 1861, S. 53), wie kann D. Schenkel S. 59 jenen Vers ohne Weiteres als ein authentisches Wort Christi behandeln? Aber selbst die nach dem Urtheil fast aller Kritiker von dem in Rom schreibenden Markus (10, 12) eingeflochtene Beziehung auf die römische Ehescheidungspraxis wird S. 204 als ursprünglich festgehalten, und so dürfte es doch auch mehr als zweifelhaft sein, daß die amplificirende, erklärende, mildernde Fassung des Wortes Mark. 10, 24 die ursprüngliche ist (S. 211. 393). Allein diese Ueberschätzung des Markus wird noch viel folgenschwerer auf andern Punkten. Wir begreifen, wie der Evangelist, der den Erzählungen des Petrus folgt, seinen Bericht über das öffentliche Wirken Christi mit dem Zeitpunkt beginnt, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Christi eintrat. Aber wir begreifen nicht, wie man unter diesen Umständen Mark. 1, 14 als maßgebende Angabe über den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Christi annehmen kann, zumal auch D. Schenkel sich S. 56 herausnimmt, diese Stelle nur nach einer Beziehung hin als solche gelten zu lassen. Sicher erhellt aus Mark. 11, 11, daß der Evangelist es so ansah, als ob Jesus am letzten Passah zum ersten Male Jerusalem betrat (S. 347); aber wenn doch gerade im Grundriß der Leidensgeschichte die beiden andern Evangelien deutlich und wahrscheinlich ausschließlich von Markus abhängig sind, wie kann es dann der Verfasser so durchaus unerklärlich finden, daß alle drei Synoptiker keine ausdrückliche Angabe über frühere Festbesuche Jesu haben, wenn solche doch stattgefunden haben (S. 346), zumal er selbst nicht zu leugnen wagt, daß ein Ausspruch der apostolischen Spruchsammlung (Matth. 23, 37) auf wiederholte Besuche in der Hauptstadt führt? Was hilft alles Pochen darauf, daß „nach allen drei Evangelisten“ Jesus mit seinen Jüngern am Vorabend seines Todes ein wirkliches Passah genossen (S. 270. 273), daß er vor dem Procurator geschwiegen (S. 298), daß weder nähere Be-

kannte und Verwandte noch Apostel bei seinem Kreuze als Zeugen anwesend waren (S. 310), wenn doch in all diesen Punkten Markus für die beiden anderen maßgebend ist und erhebliche Gründe vorhanden sind, die Genauigkeit seines Referats zu bezweifeln?

Aber der Verfasser geht weiter. Seine ganze Darstellung von dem Entwicklungsgange des Lebens Jesu schließt sich im Wesentlichen an die Reihenfolge der Erzählungen bei Markus an. Ob Markus diese Erzählungen nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge gegeben gewollt, ob er es gekonnt habe, diese Grundfrage hat er der Erörterung nicht werth gehalten. Ihm genügt, daß seine Annahme einer allmählichen Entstehung dieser Aufzeichnungen (s. oben) eine letzte Redaction der Evangelienchrift nicht ausschloß und daß die sachliche Ordnung unseres Markusevangeliums höchst wahrscheinlich das Werk des Markus selbst sei (S. 332). Von einer sachlichen Ordnung pflegt man nun sonst gerade im Gegensatz zur chronologischen zu reden; der Verfasser aber behandelt unser Evangelium, als bezeuge es die letztere. Und doch ist es eines der gesichertsten Ergebnisse, welches die Analyse des zweiten Evangeliums gewonnen hat, daß z. B. in dem Abschnitt 2, 1 bis 3, 6 eine Reihe von Erzählungen gegeben ist, welche die beginnende und rasch sich steigende Opposition der pharisäischen Partei veranschaulichen soll (vgl. a. a. D., S. 667), also gewiß auf chronologische Aufeinanderfolge nicht den geringsten Anspruch macht. D. Schenkel behandelt sie S. 87 als eine geschichtliche Reihe, ja er baut darauf so fest, daß er die Frage der Johannesjünger 2, 18 dadurch motivirt, daß dieselben durch das dem Matthäus zu Ehren gehaltene Festmahl in der Wohnung Jesu auf's Aeußerste gereizt waren (S. 85), wobei noch ganz dahingestellt bleiben mag, ob die Frage nach Markus wirklich von den Johannesjüngern ausging und ob dies Motiv ein irgend natürliches ist. Ebenso gewiß ist die Reihe von Streitreden Mark. 12, 13—37 lediglich eine vom Evangelisten der Sachverwandtschaft wegen zusammengestellte; wenigstens verschwindet von 12, 18 an jede Beziehung auf die gespannte Situation dieser letzten Tage. Dennoch legt der Verfasser der Scene 12, 28—34 ein auf diese Situation bezügliches Motiv unter, welchem der ganze Charakter des Fragenden augenscheinlich widerspricht



(S. 243. 244) und ebenso der Erklärung Jesu 12, 35—37 eines (S. 245. 246), mit dem die Einführung des Evangelisten nicht in Einklang zu bringen ist. Ueberhaupt liebt es der Verfasser, die aufeinanderfolgenden Begebenheiten durch einen willkürlichen, oft künstlichen Pragmatismus zu verknüpfen. Wir geben Ein Beispiel statt vieler. Man mag vielleicht streiten, ob die Mark. 4, 35 bis 6, 6 aufeinanderfolgenden Erzählungen aus sachlichen oder chronologischen Gründen aneinandergereiht sind, gewiß deutet unser Evangelium nirgends an, daß hier ein „Kreislauf von mannichfaltigen Prüfungen“ für die Jünger, die zu selbstständiger Missions-thätigkeit vorbereitet werden sollen (vgl. S. 115. 109), erzählt wird. Zuerst sollen die Jünger, „sonst erfahrene Schiffer“, im Seesturm erprobt werden, dann „sollen sie auch noch die Bekanntschaft eines Seelensturmes machen“ (S. 110. 111), in den Gadarern sollen sie den Unglauben, in Jair den Schwachglauben, im blutflüssigen Weibe den Starkglauben kennen lernen und endlich in Nazareth den feindseligen Widerstand, auf den auch ihr künftiges Wirken stoßen sollte (S. 114). Aber wie kam es nur, daß sich die Ereignisse nach dieser schönen Disposition abwickelten, daß Jesus, der doch weder allwissend noch allmächtig war, gerade als er seine Jünger auf die Probemission vorbereiten wollte, diese Reihe von „Prüfungen“ zur Hand hatte? Hier ist es klar, der Verfasser hat einen Pragmatismus seiner Quelle aufgedrungen, der ihr völlig fremd ist. Ja, er scheut sich nicht, dies zu thun, wo seine Quelle deutlich einen anderen Pragmatismus an die Hand gibt. Ihm ist es sehr wichtig, daß Jesus Mark. 1, 35 Capernaum verläßt, weil er in dem äußerlichen Hülfesuchen der Menschen nur eine Versuchung erblickt, der er sich entziehen will (S. 71. 72). Allein Jesus gibt ja 1, 38 selbst den ganz einfachen Grund an, daß er auch anderen Flecken predigen will, ohne diese Predigthätigkeit irgend in einen Gegensatz zu der Heilthätigkeit zu stellen, die er auch dort nach 1, 39 fortsetzt. Denn es ist wieder nur eine völlig unkritische Behandlung des Markus, wenn D. Schenkel die bekannte Thatsache, daß derselbe wiederholt von den Heilwundern Christi die Dämonenheilungen als die glänzendsten besonders hervorhebt (vgl. a. a. O., S. 653), dahin ausbeutet, als ob „er sich ei-

nige Zeit nur zur Wiederherstellung von Geisteskranken herbeigelassen habe" a).

Aber diese zu weit getriebene Vorliebe für Markus hat ihre Grenzen. Durch die Wunderthätigkeit Jesu werden die Grenzen wahrhaft menschlicher Beschränkung durchbrochen, Allmachtswunder sind menschlich nicht mehr begreiflich, dagegen ist es sehr begreiflich, wie die religiös begeisterte Phantasie einer im Gewissen und Gemüthe tieferregten Jüngerschaft in solchen Hyperbeln der frommen Gluth ihrer Verehrung für Jesum einen freilich nach dem Maßstabe der nüchternen historischen Kritik unangemessenen Ausdruck gab (S. 21. 22.). Wir rechten über diese Axiome nicht, wir fragen nur, wie sich von ihnen aus der Verfasser zu seiner Quelle stellt, die zwar darum die älteste und beste ist, weil sie des Wunderbaren weniger hat, als die anderen (S. 333), aber doch immer noch schwer genug an diesen „unbewußten Huldigungen“ leidet. Wohl mag sie sich durch „die geffissentliche Hervorhebung äußerer Mittel bei Krankenheilungen“ (S. 334) auszeichnen; aber vielleicht nicht absichtslos übergeht der Erzähler, der sonst so streng dem Markus folgt, die Wunderheilungen in Cap. 7. 8, weil dann die bedenkliche Frage nicht zu umgehen war, ob auch diese „äußeren Mittel“ im Verhältniß zu dem Erfolge stehen. Wohl mag sie dem Verfasser einen scheinbaren Anhaltspunkt bieten, die Heilungen Jesu möglichst auf eine Wiederherstellung von Geisteskranken zu reduciren (s. d. Anm.); aber daß er in der Synagoge zu Capernaum lediglich den krampfhaften Anfall eines von der Rede Jesu im höchsten Grade aufgeregten

---

a) Aehnlich legt D. Schenkel bei Mark. 6, 7 ein Gewicht darauf, daß die Jünger eine weniger umfassende Wundergabe empfangen, als in den beiden anderen Evangelien (S. 333), obwohl sie nach 6, 13 in Folge dieser Ausrüstung auch Kranke heilten, ja er scheint S. 116 unter den bösen Geistern geradezu wie S. 163. 64 „die finstern Mächte der hierarchischen Herrschaft, des theologischen Hochmuths, der Feindschaft wider die Wahrheit“ zu verstehen. Daß aber die Heilungen Mark. 1, 34; 3, 10. 11 sich vorzugsweise nur auf Geisteskranke erstreckt zu haben scheinen (S. 94) oder doch auf solche, deren Krankheitsursache in einer Störung der Organe des Geistes lag (S. 70), ist dem einfachen Wortlaute der Stellen direct zuwider.

Wahnsinnigen stillte (S. 66. 68), ist doch gegen den klaren Wortlaut der Quelle, nach welcher der Kranke in Folge des Wortes Jesu erst recht in Krämpfe verfiel (1, 26). Mag allenfalls die Stelle Mark. 6, 56 die Deutung offen lassen, daß „manche Kranke in Folge der geistigen Spannung, in die sie sich versetzten, gesund wurden“ (S. 124), aber Mark. 5, 30 zeigt doch unwidersprechlich, daß der Evangelist nicht meint, „die religiöse Gemüthsregung“ der blutflüssigen Frau (S. 113) habe ihre Heilung bewirkt, und daß auch der Knecht des Centurio in Folge einer „außerordentlichen geistigen Aufregung und eines unerschütterlichen Glaubens an die Heilkraft Jesu“ genas (S. 103), das können wenigstens unsere Quellen nicht annehmen, die von einem Glauben des Knechtes kein Wort sagen.

Und zuletzt kommen doch auch bei Markus eigentliche Krankenheilungen vor. Da haben wir gleich in den ersten Capiteln drei Fälle: Fieber, Ausatz, Lähmung. D. Schenkel mag noch so beflissen sein, jede einzelne Heilung als eine ganz vereinzelte darzustellen (S. 73. 76), schon diese häufige und rasche Wiederholung solcher vereinzelter Fälle zeigt doch, daß sie nicht so selten waren. Freilich bei dem Verfasser ist eigentlich von Heilungen gar nicht die Rede. Die Fieberkranke hat Jesus durch „liebvolle Anfassung mit der Hand, wahrscheinlich begleitet von tröstendem und erquickendem Zuspruch“, beruhigt (S. 68), der Ausätzige „war wahrscheinlich, als er zu Jesu kam, im Wesentlichen schon geheilt“ (S. 73), und dem Gelähmten gab die Versicherung der Sündenvergebung, welche sein gelähmtes Nervenleben wie mit einem elektrischen Strom durchdrang, den Gebrauch seiner Glieder wieder (S. 79). Es ist wohl auch D. Schenkel's Meinung nicht, daß der Evangelist sich den Hergang so vorstellte, der hat ihn offenbar bereits „in das Licht der Wunderwirkung gestellt“; es fragt sich nur, ob in den von dem Verfasser selbst als geschichtlich anerkannten Zügen der betreffenden Erzählungen sich nichts findet, was diese Auffassung des wirklichen Herganges unmöglich macht. Nun bemerkt aber D. Schenkel S. 70 selbst, ohne Zweifel hätten die Einwohner von Capernaum, unter welchen die Kunde von den beiden Heilungen sich mit Blitzesschnelligkeit verbreitete, dieselben nicht von diesem unbefangenen Standpunkte be-

trachtet, da sie ihre sämmtlichen Kranken zu Jesu bringen. Allein er hat uns nicht gesagt, wie das Volk dazu kam, von dem zum ersten Mal auftretenden Rabbi Krankenheilungen zu erwarten; denn wenn sie selbst befangen genug waren, die Beruhigung des Wahnsinnigen für eine Teufelsaustreibung zu halten, und wenn Jesus es nicht für seine Aufgabe ansah, sie über diesen Aberglauben aufzuklären (S. 67), da ohne eine gewisse Accommodation keine erspriessliche Lehrthätigkeit denkbar ist (S. 373), so wurden ja Teufelsaustreibungen von ihren Exorcisten gar nicht selten vollzogen (Matth. 12, 27), und so muß doch noch etwas Anderes als die Beruhigung einer Fieberkranken wirklich geschehen sein, um ihnen Jesus als den „Wundermann“ erscheinen zu lassen, der alle ihre Kranken heilen werde. Bei dem Ausfägigen findet der Verfasser gerade in unserer Quelle den echt geschichtlichen Zug, daß Jesus, der solche Heilungen nicht für angemessene Erweise seiner Berufsthätigkeit, sondern für eine Versuchung hielt, in dem Wunsch, nicht weiter mit solchen Gesuchen behelligt zu werden, nicht nur den Geheilten aufs Dringendste aufforderte, über die Art seiner Heilung zu schweigen, sondern, entrüstet über den voraussichtlichen Mißbrauch seiner Gabe, ihn heftig anfuhr und aus seiner Nähe wegstrieb (S. 73). Allein wenn hier etwas zu verschweigen war, das, als der Geheilte es doch verkündigte, einen solchen Conflux von Hülfsuchenden bewirkte, daß Jesus sich nicht mehr öffentlich sehen lassen konnte (1, 45), so muß doch hier wirklich noch etwas mehr geschehen sein, als daß ein „im Wesentlichen schon Geheilte“ durch die „heilkräftige Liebe im Herzen Jesu“ (S. 73) vollends genas. Bei dem Paralytischen aber gesteht der Verfasser selbst, daß das Wort, das Jesus nach Mark. 2, 10. 11 sprach, seiner Auffassung des Herganges widerspricht; aber hier muß die eben noch wegen ihrer „bis in die einzelsten Züge sorgfältigen Anschaulichkeit“ gerühmte Ueberlieferung (S. 75) im Interesse der Verherrlichung des Wunders getrennt haben, was D. Schenkel als zusammengehörig aufsaßt (S. 79).

Solche widerspruchsvolle Behandlung der Quellen ist sicher keine wissenschaftliche Methode. Und welche neue Reihe solcher Gewaltthaten wäre nothwendig gewesen, wenn es dem Verfasser gefallen



hätte, die Heilung der verdorrten Hand, der Tochter des cananäischen Weibes, des Epileptischen und des Blinden bei Jericho uns näher zu erklären. Freilich verzichtet er auf die Darstellung des Lebens Jesu; aber wenn es zu dem echt-menschlichen Charakter Jesu wesentlich gehört, daß er keine eigentlichen Wunderheilungen vollzogen hat, so war es doch wohl nothwendig, auch diese Anstöße zu entfernen, oder uns über das „heilkräftige Einschreiten“ Jesu bei der Tochter des Jair (S. 113) etwas näher zu belehren, damit wir nicht meinen, er habe durch sein Verbot Mark. 5, 43 selbst absichtlich veranlaßt, daß die Rettung einer Todtgeglaubten durch natürliche Mittel wie eine Todtenauferweckung erschien. Allein daß in seiner Quelle die Wundersage bereits trotz ihres Zusammenhanges mit den Vorträgen des Petrus ein starkes Uebergewicht erlangt hat (S. 360), will ja der Verfasser nicht leugnen. Zunächst „mochte Petrus selbst nach alttestamentlichen Vorgängen manche evangelische Begebenheit in das Licht der Wunderwirkung gestellt haben“, sodann hat Markus „die Vorträge des Petrus frei bearbeitet und ohne Zweifel unter dem Einflusse der mündlichen Ueberslieferung und des Wunderbedürfnisses der apostolischen Gemeinde sein Evangelium geschrieben“, endlich kann ja noch der Uebersarbeiter „des Urmarkus hin und wieder die späteren Vorstellungen in die älteren Berichte eingetragen haben“.

Wie glücklich doch diese neueste Hypothese eines Urmarkus der Geschichtsauffassung D. Schenkel's zu statten kommt! Und doch will auch die Lösung, die sie für einige intricate Fälle zu bieten scheint, nicht ganz genügen; denn wie dieser Uebersarbeiter, der den Inhalt der Quelle nicht wesentlich verändert, dieselbe hin und wieder abgekürzt, bisweilen auch durch eine Erläuterung bereichert hat (S. 332), die Parabel von einem Feigenbaum, der nicht abgehauen, dem noch eine Frist geschenkt wurde, in einen wirklichen Feigenbaum, der auf Jesu Verwünschung sofort verdorrte, verwandelt haben soll (S. 191. 226), das hat uns der Verfasser doch nicht vorstellig gemacht. Noch schwieriger wird die Sache bei der Speisungsgeschichte. Schon das ist schwer zu begreifen, wie die einfache Thatfache, daß Jesus, nachdem er durch die Jünger die mangelnden Vorräthe hatte herbeischaffen lassen, das Volk gespeist,

von Markus sollte für so bedeutsam gehalten sein, daß er sie mit einigen Veränderungen zweimal aufnahm (S. 383). Aber wie nun die spätere Ueberlieferung (S. 120), d. h. nach S. 384 der Uebersarbeiter, dazu kam, die Rede Christi vom wahren Himmelsbrode, von der seine Quelle gar nichts wußte, hiemit zu combiniren und daraus eine wunderbare Speisung zu machen, zu der er doch die eigentliche Pointe, nämlich das Mißverhältniß zwischen der Zahl der Brode und der Volksmenge, und zwar in zwiefach verschiedener Abwandlung erst erfinden mußte, das bleibt dunkel. Die scheinbar am nächsten liegende erste Auskunft aber hat der Verfasser, der doch sonst den Petrus für einen Mann „von weniger Einsicht und noch weniger Geistesfreiheit“ hält (S. 95), im einzelnen Fall nirgends anzuwenden gewagt. So bleibt die Hauptschuld doch immer auf Markus sitzen, der die Wundersage, die sich in der Gemeinde gebildet, auf seine Geschichtserzählung übertragen hat; denn daß er sich bloß dem „Wunderbedürfniß der Gemeinde“ accomodirt, d. h. ihm zu Liebe Wundergeschichten erfunden hat, das hat D. Schenkel zwar im Allgemeinen ihm insinuirt (S. 364), aber doch auch im Einzelnen nicht nachzuweisen gewagt. Bei der Verklärungsgeschichte freilich wird, noch S. 149 die Möglichkeit offen gelassen, daß die „erregbaren“ Jünger in einem Augenblick, wo sich ihnen Jesus „in göttlich-übernatürlicher Hoheit und Würde offenbarte“ a), „in Zustände der Verückung versielen, und himmlische Erscheinungen zu erblicken, Stimmen aus einer anderen Welt zu vernehmen glaubten“, zumal nach S. 147 während des erzählten Vorfalles selbst den unmittelbarsten Zeugen das ungestörte Wahrnehmungsvermögen fehlte, sie sich also „daraüber unmöglich ein Urtheil bilden konnten“; allein nach S. 388 hat sich doch Markus einfach an die Sagen-

- 
- a) Beiläufig gesagt, ist dies vom Standpunkte des Schenkel'schen Charakterbildes aus eine sehr starke rhetorische Hyperbel; in der That hat Jesus nur die beiden „Männer der strengen Satzung“ im „Richt seiner messianischen Bestimmung“ ihrer Glorie entkleidet (S. 148). Wenn aber nach S. 149 das folgende Gespräch beweisen soll, daß eine Erscheinung des Elias nicht vorangegangen sein kann, so ist daran zu erinnern, daß gerade dieses nicht so leicht verständliche Gespräch meist im gerade entgegengesetzten Sinne gedeutet wird.

bildung innerhalb der apostolischen Gemeinde angeschlossen, welche „die Erklärungen Jesu über das Verhältniß seines messianischen Werkes zu dem Gesetz und den Propheten dem populären Bewußtsein veranschaulichte und durch welche zugleich die plastische Kraft angedeutet wird, womit es Jesus vermochte, die Helden gestalten jener heilsgeschichtlich so bedeutungsvollen Männer (vergl. das Gegentheil S. 148!) in den Gesichtskreis seiner Jünger herabzurücken“. Dasselbe gilt von den beiden Seewundern, welche „die fromme Sage“ daraus gebildet hat, daß Jesus im Seesturm „unter den seegewohnten Schiffen“ einen größeren Muth bewies, als sie (S. 110), und daß den im Gewissen geängstigten Jüngern der im Dunkel der Nacht am Ufer daherschreitende Meister wie ein drohendes Gespenst erschien (S. 123), dasselbe endlich von der Tauf- und Versuchungssage.

Wir können uns hier natürlich nicht auf die Grundfrage einlassen, ob etwa zwanzig Jahre nach dem Tode Jesu (vgl. S. 333) eine so weit gehende Sagenbildung innerhalb seiner Gemeinde denkbar ist; wir fragen auch nicht, welche Stellung wohl die Apostel, z. B. der nach S. 33 damals noch lebende Johannes, zu einer Evangelienchrift einnahmen, die eine Reihe der unglaublichsten Geschichten erzählte, von welchen sie nie etwas erlebt und gehört hatten, oder gar der nach S. 331 ebenfalls noch lebende Petrus, welcher in einem angeblich aus seinen Vorträgen nachgeschriebenen Buche dergleichen lesen mußte. Es liegt am Tage, daß die von dem Verfasser adoptirte kritische Ansicht von dem Ursprung seiner Hauptquellen mit seiner kritischen Ansicht von der inhaltlichen Beschaffenheit derselben schwer vereinbar ist. Aber da sich D. Schenkel auf solche Fragen nicht einläßt, so fragen wir nur noch, wie der Verfasser von dieser Ansicht aus es noch wagen kann, über die Momente des Lebens Jesu, in welchen ihm seine Quelle nur sagenhafte Gestaltungen bietet, überhaupt etwas geschichtlich festzustellen. Hat die älteste und „einfachste“ Ueberlieferung über die Versuchungsgeschichte bereits nichts Anderes gegeben, als jene abenteuerliche Sage von dem zweiten Adam, der mit dem verführerischen Satan, den gehorsamen Thieren und den dienenden Engeln das Gegenbild des ersten Adam im Paradiese sein sollte (S. 56),

von welcher der Verfasser nichts adoptiren kann, so wissen wir eben nichts davon, und die Ausführungen des Verfassers darüber sind ein Versuch, sich die inneren Erlebnisse Jesu zu construiren, aber keine quellenmäßige Geschichte; denn daß seine Darstellung an einzelnen Punkten an die Erzählung der beiden anderen Evangelisten sich anlehnt, hat ja gar keine Bedeutung, da diese eine noch viel spätere Gestalt der Sage darstellen, also in keinem Punkte maßgebend sein können. Dasselbe gilt aber von seinen Erlebnissen bei der Taufe (S. 48), deren bilderreiche Darstellung der Verfasser zwar an den Wortlaut des synoptischen Taufberichtes anschließt, ohne aber die Möglichkeit darzuthun oder auch nur zu behaupten, daß aus ihnen jene Form der Sage, die doch sachlich überall etwas ganz Anderes meint, entstehen konnte.

Aber auch mit anderen Künsten weiß der Verfasser sich des Zeugnisses seiner Hauptquelle zu entledigen, wenn es zu seinem Charakterbilde nicht stimmen will. „Daß Jesus eine persönlich-leibliche Wiederkunft im Glanze himmlischer Herrlichkeiten vorausgesagt habe, ist gar nicht möglich. Er, der ein Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe, ein Reich des Geistes stiftete, konnte unmöglich äußeren Glanz, irdische Macht, schimmernde Herrlichkeit als das letzte Ziel desselben bezeichnen“ (S. 145). Ueber den Grad von Evidenz, den dies Argument hat, wollen wir nicht streiten, es fragt sich nur, was unsere Quelle dazu sagt. Gesezt, daß wirklich Mark. 9, 1 von dem diesseitigen Triumph des Evangeliums die Rede ist, so folgt daraus noch nicht, daß 8, 38 in bildlicher Form von einer geistigen Wiedererscheinung des Meisters verstanden werden kann. Und wenn Jesus um der schwachen Fassungskraft seiner Jünger willen in Cap. 13 die Periode, in welcher die christliche Weltgemeinde ihren Anfang nahm, als Periode seiner zweiten Ankunft bezeichnete (S. 258), so folgt daraus noch nicht, daß er auch vor seinen Richtern 14, 62 (S. 294) sich derselben „dem theokratischen Vorstellungskreise geläufigen Bildersprache“ bediente. Hat es aber überhaupt irgend eine Wahrscheinlichkeit, daß die Schilderungen in jenen Stellen blos bildliche Darstellungen seiner geistigen Wiedererscheinung oder des Sieges seiner Sache sein sollen, ja konnten sie in diesem Falle auch nur richtig verstanden wer-



den? Der Verfasser selbst findet es S. 259 ganz natürlich, daß die Jünger sie mißverstanden; aber dann war diese bildliche Form ja nicht „ihrer Fassung angemessen“, sondern das gerade Gegenteil, und wenn doch der Verfasser selbst zeigt, wie schwer Jesus mit den theokratischen Hoffnungen seiner Jünger zu kämpfen hatte, so gab es ja nichts Unweiseres, als diese durch solche „dem theokratischen Vorstellungskreise geläufigen“ Bilder zu nähren. In der That, wir beneiden den Verfasser um diese Meisterstücke alt-rationalistischer Exegese nicht; wir verstehen es, wenn man sagt, die apostolische Gemeinde habe ihre Hoffnungen Jesu in den Mund gelegt<sup>a)</sup>, oder Jesus habe selbst noch solche theokratische Illusionen getheilt; aber die evangelische Ueberlieferung für treu halten und dann, wo sie zu unserem „Charakterbilde“ nicht passen will, ihre klarsten Aussprüche durch ein solches Quidproquo beseitigen, das schießt sich doch für eine wissenschaftliche Arbeit nicht.

Ich glaube, die gegebenen Beispiele genügen, um zu zeigen, daß der Verfasser seine Hauptquelle unkritisch, widerspruchsvoll und willkürlich behandelt, daß also schon darum das auf Grund derselben gezeichnete Bild kein geschichtlich treues sein kann. Es ist leicht begreiflich, daß es den anderen synoptischen Quellen nicht besser ergeht. Unser Verfasser mißt ihren historischen Charakter hauptsächlich an dem darin hervortretenden Wunderelement. Im ersten tritt dasselbe stärker als bei Markus, im dritten noch stärker hervor (S. 339. 343). Der Beweis dafür fällt freilich dürftig aus, besonders bei Lukas, wo nur der Fischzug Petri und der Jüngling zu Nain genannt wird, die doch beide in Nichts die Wunder des Markusevangeliums übertreffen. Bei Matthäus muß gar 19. 11. 12 der Stand der Ehelosigkeit als Wundergabe, das

---

a) Nach S. 262 scheint es auch in der That, und S. 401 wird es geradezu gesagt, daß die sinnlich-apokalyptische Färbung der eschatologischen Reden Jesu hauptsächlich auf Rechnung der palästinensischen Ueberlieferung zu setzen sei; aber dem widerspricht die Berufung auf die Bildersprache Christi (S. 259, vgl. 145) ausdrücklich, und auch S. 294 wird nur gegen das buchstäbliche Verständniß der Worte Jesu polemisiert. Es gehört das eben zu den zahllosen Unklarheiten und Widersprüchen, an denen unser Buch leidet.

Händewaschen des Pilatus als Reinigungswunder betrachtet werden, um nur die Beispiele etwas zu vermehren, und der Kauf des Töpfersackers als Erfüllungswunder, was natürlich dem Sinn des Evangeliums ebenso entgegen ist, als wenn es S. 17 heißt, die Schicksale und Handlungen des Erlösers erhielten durch diese Erfüllungsnachweisungen einen gewissermaßen unfreien Charakter, sie entwickelten sich nach einem vorgeschriebenen Schema. Da das erste Evangelium „eine zweite echt apostolische Quelle, die Spruchsammlung, am ausführlichsten und treuesten wiedergibt“ (S. 341), so sollte man meinen, dasselbe werde neben Markus am stärksten benutzt werden; aber diese Erwartung erfüllt sich keineswegs. Offenbar unter dem Einflusse der kritischen Theorie Holtmann's, aber im Widerspruche mit der eben angeführten Aeußerung wird in den dem ersten und dritten Evangelium gemeinsamen Redeelementen meist die Fassung des Lukas bevorzugt; eine durchgehende genauere Darlegung der aus der Spruchsammlung entnommenen Abschnitte sucht man vergebens. Vielfach muß der Verfasser selbst sich durchaus nicht klar darüber gewesen sein, was er für einen Bestandtheil der Spruchsammlung halten, was als Zusatz des Evangelisten betrachten solle. So stand nach S. 139 die Antwort Christi an Petrus Matth. 16, 17—19 in der Spruchsammlung, obwohl bezweifelt wird, ob dieselbe sie ganz treu überliefert hat; dagegen wird sie S. 341 wie ein vom ersten Evangelisten gebildeter, aus seiner geschichtlichen Situation zu erklärender Zusatz behandelt. Derselbe Fall findet bei den Worten Christi Matth. 19, 10—12 statt (S. 204. 205), wenn man damit die kritischen Erläuterungen S. 339. 340 vergleicht oder bei dem Gleichniß von den ungleichen Brüdern Matth. 21, 28—32, das S. 234 in den geschichtlichen Entwicklungsgang eingereiht und S. 340 doch mit mehreren anderen Parabeln des ersten Evangeliums als Ausdruck für die Stimmung der nach der Zerstörung Jerusalems in Palästina lebenden Judenthristen betrachtet wird. Nicht weniger unklar ist sich der Verfasser über das Verhältniß des ersten Evangeliums zum zweiten. S. 154 wird die Geschichte von dem Rangstreit der Jünger, die Scene mit dem Kinde und die daran geknüpfte Belehrung Jesu nach Mark. 9, 33—37 erzählt; S. 205. 206

erscheint in ganz anderem geschichtlichen Zusammenhange ganz dieselbe Geschichte noch einmal, nach Matth. 18, 1—4 erzählt, obwohl wir hier doch unzweifelhaft eine Bearbeitung des Markustextes vor uns haben. Wie auch hier die Quellenkritik und die Exegese sich gefallen lassen muß, der Geschichtsauffassung des Verfassers dienstbar zu sein, davon nur ein Beispiel. Die Bergrede soll nach Holtzmann bei Lukas ursprünglich erhalten sein, allein der antipharisäische Theil der Rede im ersten Evangelium beruht doch auch auf echter Ueberlieferung. Zwar muß er sich gefallen lassen, in zwei Stücke zerrissen und an ganz verschiedenen Stellen bei Mark. 7 (S. 126—128) und Luk. 11 (S. 182 ff.) eingeschaltet zu werden aus dem nichtsagenden Grunde, daß Jesus nach Mark. 2, 19. 20 sich die Anordnungen über's Fasten für spätere schlimme Zeiten vorbehalten hatte (S. 183). Denn die dort in Aussicht genommenen Zeiten waren jetzt doch wahrlich noch nicht eingetreten und nach S. 153 hatte ja Jesus bereits Marc. 9, 29 Anordnungen über das Fasten gegeben. Allein ein Spruch wie Matth. 15, 17—19 paßt unmöglich in das Schenkel'sche Charakterbild Jesu, der von vornherein in den entschiedensten Gegensatz zum Alten Testament gestellt ist. Darum muß S. 127 B. 17 ungefähr das Gegentheil sagen von dem, was der Wortlaut sagt, und B. 18. 19 ein späterer Zusatz der palästinensischen Ueberlieferung sein. In den kritischen Erläuterungen aber scheint sich der Verf. eines Besseren besonnen zu haben; denn aus Luk. 16, 17 erhellt ja, daß wenigstens B. 18 sicher in der Spruchsammlung stand. Nun ist also die Fassung bei Lukas ursprünglich und — man höre! — Luk. 16, 17 eine von Jesu angeführte pharisäische Behauptung, auf die er B. 18 die Antwort gibt, wie ähnlich selbst Mark. 7, 27 „aus dem Geiste des Pharisäerthums geredet sein soll“ (S. 131). Der erste Evangelist hat aber den ursprünglichen Zusammenhang „umgedeutet“ (S. 385. 386).

Im dritten Evangelium ist dem Verf. besonders wichtig der sogen. Reisebericht. Hier sind von Lukas ganz eigenthümliche Urkunden benutzt worden, die von dem letzten Aufenthalt Jesu in Judäa und der Hauptstadt erzählen, welcher dem Verf. dazu dienen muß, den Spruch Luk. 13, 34 zu erklären ohne die Annahme

mehrerer Festreisen (S. 345. 346). Daß Jesus nach Luk. 17, 11 sich auf der Grenze zwischen Galiläa und Samaria, also nicht in Judäa befindet, erklärt sich der Verf. vielleicht aus „der Verwirrung, wonach Lukas seinen Quellenbericht mit der nur wenige Tage dauernden letzten Reise durch Samaria vermischt hat“ (S. 347); allein über das Verhältniß jener eigenthümlichen Urkunden zu der in diesem Abschnitt doch offenbar hauptsächlich benutzten Spruchsammlung hätte uns der Verf. doch wohl einigen Aufschluß geben sollen. Es ist aber leicht zu zeigen, wie die Nichtberücksichtigung dieses Verhältnisses einem guten Stück seiner auf diese Annahme gebauten Darstellung alle Sicherheit raubt. Vor der Verlegung seines Wirkungskreises nach Judäa erschien Jesu für die Ausbildung der Jünger eine zweite größere Missionsreise unentbehrlich (S. 151). Zur Ausführung dieses Planes behält er sonderbarer Weise nach S. 152 den engeren Jüngerkreis, d. h. eben die Apostel, welche die erste Missionsreise gemacht hatten und für welche eine zweite „unentbehrlich schien“, in seiner unmittelbaren Nähe zurück und sendet den inzwischen gesammelten weiteren Jüngerkreis aus. An sie hält Christus die Aussendungsrede Luk. 10 (S. 162. 163), die doch für jede kritische Betrachtung nur eine aus einer andern Quelle geschöpfte Doublette der Aussendungsrede in Cap. 9 sein kann. Ebenso können die bei der Rückkehr der Jünger gesprochenen Worte, wie Matth. 11 zeigt, nur aus der Spruchsammlung sein; es liegt daher gar kein Grund vor, sie, wie D. Schenkel thut, in eine pragmatische Beziehung zu dem Zeitpunkte, wo die 70 Jünger oder ein Theil von ihnen wiederkehrten, zu setzen (S. 163—170). Daß die drei, mit denen Jesus Luk. 9, 57—62 über seine Nachfolge verhandelt, Samaritaner waren (S. 172. 173), ist bei Lukas mit nichts angedeutet, auch hier ist das Meiste nach Matth. 8 aus der Spruchsammlung, und nichts deutet darauf, daß jene Sprüche gerade in diesem Zeitpunkt gesprochen sein müssen. Denn daß er nicht habe, wo er sein Haupt hinlege, konnte Christus beim Antritt jeder Reise so gut wie bei dieser sagen, und zur unbedingten aufopfernden Hingabe hatte Jesus ja auch S. 102. 144. 155 schon aufgefordert. Es ist auch hier lediglich ein selbstgemachter Pragmatismus, durch den der Verf. die losen Erzählungsstücke seiner Quelle chronologisch



zu binden sucht. Wie weit er darin geht, zeigt S. 178. „Es ist ein inneres Band, welches bei Lukas die beiden Erzählungen vom barmherzigen Samariter und den beiden Schwestern mit einander verbindet. Die reine Menschenliebe des Samariters und der fromme Kinderfuss der Maria, beide entspringen aus derselben Quelle, aus demüthiger, opferwilliger Liebe. Diese Liebe selbst aber hat ihre tiefsten Wurzeln in einem aufrichtigen, an Gott hingeebenen Gemüth. — Aus der herzlichen Frömmigkeit, die auf unmittelbarer Gottesgemeinschaft ruht, fließt der Geist schonender Milde und freundlicher Duldung.“ Wir wollen weder diese Gedankenkette, noch ihre Anknüpfung an jene beiden Geschichten kritisiren; aber bei Lukas könnten sie doch höchstens in diesem Sinne zusammengestellt scheinen, wenn sie wie bei D. Schenkel in demselben Capitel mit 9, 51—56 ständen und nicht durch 10, 1—24, das derselbe in's Vorige translocirt hat, getrennt wären. Aber was haben überhaupt diese beiden Geschichten mit einander zu thun? Die Perikope von Maria und Martha mag aus einer besondern Quelle sein; aber das Gespräch mit dem *νομικός* (Luk. 10, 25 ff.) ist doch, wie Matth. 22, 35 zeigt, der Grundlage nach wahrscheinlich dasselbe wie Mark. 12, 28 ff., oder vielmehr dessen Pendant aus dem apostolischen Matthäus. Die im folgenden Capitel (XVII) von Schenkel geschichtlich verbundenen Stücke aus Luk. 11. 12 sind wieder sämmtlich aus der sicher nicht geschichtlich verbindenden Spruchsammlung, nur daß S. 186. 187 aus sachlichen Gründen die Gleichnisse aus Luk. 16 angereiht werden. Ebenso wird in die beiden folgenden Capitel der Haupttheil des übrigen Stoffs aus dem sogenannten Reisebericht des Lukas, in Cap. XIX verbunden mit dem des Markus, vertheilt, aber weder aller, noch immer in der ursprünglichen Reihenfolge; aus Luk. 14. 15 wird S. 193—195 wieder mit sehr willkürlicher Kritik eine pragmatisch zusammenhängende Erzählung gemacht, den Gleichnissen aus Cap. 15, sowie dem vom Pharisäer und Zöllner wird trotz der gegentheiligen Angabe des Lukas eine Beziehung auf die Heiden aufgedrängt (S. 195. 196) und schließlich der Oberzöllner Zachäus trotz, ja gerade wegen Luk. 19, 9 zum Heiden gemacht (S. 197), blos um all dies in dem Capitel von der „Berufung der Heiden“ unter-

zubringen. Das ist eine Probe von der Quellenbenutzung des Verfassers in dem Abschnitt des Lukas, der ihm seiner „eigenthümlichen Urkunden“ wegen der wichtigste ist.

Diese trotz alles Scheins von Kritik kritiklose, willkürliche und widerspruchsvolle Quellenbehandlung erreicht aber ihren Höhepunkt beim 4. Evangelium. Apostolisch kann dies Evangelium nicht sein, weil es in wesentlichen Punkten den synoptischen widerspricht. Vor Allem aber kommt der Verf. immer wieder darauf zurück, daß dem Evangelium jede Entwicklung fehle, jede Spur innerer Entwicklungen und Kämpfe, jeder geschichtliche Fortschritt. (S. 24. 25. 29. 348. 49). Natürlich nämlich legt D. Schenkel den Maßstab der „allmählichen Entwicklung des religiösen und messianischen Selbstbewußtseins Jesu“ (S. 24), die er aus den synoptischen Evangelien — wir haben gesehen auf Grund welcher Art von Quellenbenutzung — herausentwickelt hat, an das 4. Evangelium, und es mag wohl sein, daß sich diese nicht in ihm findet; aber weiß deshalb das 4. Evangelium nichts von „inneren Kämpfen Jesu“? Schwankt nicht Jesus 12, 27 ebenso wie in Gethsemane einen Augenblick, „ob es des Vaters Wille sei, daß er durch Leiden und Sterben sein Werk kröne“ (S. 348)? Es fällt einigermassen auf, daß D. Schenkel, der selbst sein Charakterbild Jesu so antinomistisch und antijüdisch zeichnet, dem 4. Evangelium so ganz besonders seinen antijüdischen und antinomistischen Charakter vorwirft (S. 26—28. 30. 31. 353—355); denn im Grunde stimmt er ganz mit der Auffassung des 4. Evangeliums überein, nur fehlt ihm auch hier die Entwicklung. „Schon von Anfang an erklärt Jesus, daß er dem Tempeldienste ein Ende zu machen entschlossen sei“ (S. 24). Als Beweis dafür wird natürlich 2, 19 angeführt, wobei der Verf. nur vergißt, daß der Evangelist dies Wort Christi nach 2, 21 gar nicht in jenem antijüdischen Sinne nimmt, in dem er es S. 231 deutet, also damit auch Christum nicht von vornherein in den entschiedensten Gegensatz zum A. T. stellen kann. Und umgekehrt wird Jesus „von vornherein als ein mit tödtlichem Hasse Verfolgter dargestellt“ (S. 221). Als Beweis dafür wird Joh. 5, 16. 18. angeführt, wobei der Verf. vergißt, daß in dem Zeitpunkt, wo das 4. Evangelium dies bemerkt, Jesus nach seiner Darstellung bereits

seit einem oder anderthalb Jahren öffentlich aufgetreten war, und da er auch nach diesem Evangelium nur 2 oder 3 Jahre gewirkt hat, jedenfalls auf der Mittagshöhe seiner Laufbahn stand, während D. Schenkel selbst bereits am Schlusse von Mark. 2 erklärt, daß der Tod Jesu im Stillen geschworen war (S. 89). So wenig er dabei an einen „verabredeten und festgestellten Plan, ihn aus dem Wege zu schaffen“ denkt (obwohl er auch von einem solchen schon S. 176 berichtet hat), so wenig thut dies der Evangelist bei 5, 18, und wenn sich daneben „auch im 4. Evangelium noch die Spuren des richtigen Sachverhältnisses finden“ (S. 221), so wird das eben ein Beweis sein, daß jene erste Stelle nicht beweist, was sie nach Schenkel beweisen soll. Es galt nur, an diesen Stellen deutlich zu machen, wie etwa der Verf. die bekannten Gründe gegen die Geschichtlichkeit und Apostolicität des 4. Evangeliums handhabt. Referent erkennt die ganze Schwierigkeit der Frage, um die es sich hier handelt, an; aber ebendarum glaubt er nicht, daß durch die wortreiche, übertreibende und sich wiederholende Popularisirung der von der Tübinger Schule dargebotenen Argumente, welche unser Buch bietet, zur Lösung derselben viel gethan ist. Auch in den kritischen Erläuterungen kehrt zunächst, wie oben schon angedeutet, nur das bereits vielfach Gesagte wieder, dann werden über die äußeren Zeugnisse einige dürftige Andeutungen gegeben und nur mit behaglicher Breite zur Entkräftung seines Zeugnisses die Stelle des Jrenäus (adv. haer. III, 11, 8) besprochen, welche zeigen soll, daß derselbe seine Beweisführung für die Echtheit der 4 Evangelien „nicht auf eine uralte Tradition“, sondern auf die Vierzahl der Weltgegenden, der Winde und der Cherubim gründe (S. 351. 352), während sie lediglich davon redet, daß die Vierzahl der Evangelien, deren Ursprung bereits im ganzen lib. III erörtert und gegen die Häretiker vertheidigt ist, nichts Zufälliges, sondern etwas göttlich Geordnetes sei, wie selbst Strauß, V. J. S. 48 zugiebt. Besonderes Gewicht legt der Verf. schließlich zur Entkräftung der äußeren Zeugnisse noch darauf, daß „beim Beginne des 2. Jahrhunderts die synoptischen Evangelien dem dogmatischen Bedürfnisse nicht mehr genügen konnten“ und damit der Anerkennung des vierten der Weg gebahnt war (S. 353), wobei nur auffallend bleibt, daß dann ein sol-

ches erst c. 110—120 entstand (S. 34) und daß es trotz jenes Bedürfnisses „erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts“ allgemein anerkannt wurde (S. 351). Am eingehendsten verweilt der Verf. bei dem Verhältniß des Evangeliums zu der Passahfrage (S. 355—363) und kommt zu dem Resultate, auf dem dogmatischen Standpunkt des 4. Evangeliums könne „Jesús gar kein Passahmahl mehr gehalten haben, weil er sich dadurch vor seinem Tode noch zum Judenthum bekannt hätte“ (S. 362), womit dann die Abweichung desselben hinsichtlich des Todestages Jesu erklärt ist. Aber auch nach der Darstellung der drei ersten Evangelien hat ja Jesús „ein Passahmahl in der hergebrachten theokratischen Bedeutung des Wortes gar nicht gefeiert“, er hat „nur an das gesetzlich vorgeschriebene Passahmahl angeknüpft“, „nicht um es zu bestätigen, sondern um es aufzuheben“ (S. 271). Es lag also für den dogmatischen Standpunkt des 4. Evangeliums gar kein Grund vor, von dem Berichte desselben abzuweichen.

Nach diesen kritischen Ausführungen sollten wir erwarten, daß das 4. Evangelium bei der Darstellung des Lebensbildes Jesu völlig außer Betracht bliebe. Ein Evangelium, das, „von vornherein den geschichtlichen Boden völlig aufgeben und sich auf einen lediglich speculativen Standpunkt stellen konnte“ (S. 28), in dem „die historischen Rücksichten weichen mußten“ (S. 363), ist natürlich für eine geschichtliche Darstellung des Lebens- oder Charakterbildes Jesu völlig werthlos, wie geistvoll es immer die traditionellen Stoffe umgeschmolzen hat, wie bedeutungsvoll es immer für den dogmatischen Standpunkt seiner Zeit ist. Das hat die Tübinger Schule richtig erkannt, und wenn ihre von D. Schenkel adoptirte Auffassung des 4. Evangeliums richtig ist, so ist diese Consequenz unausweichlich. Aber es geht hier wieder so, daß die anderwärts her adoptirte kritische Ansicht von der Entstehung dieser Quelle nicht mit seiner kritischen Ansicht von der inhaltlichen Beschaffenheit derselben stimmt, nur in umgekehrter Beziehung wie bei Markus. Mit Staunen hören wir S. 34. 35, daß das 4. Evangelium „eine wirklich geschichtliche Quelle für die Darstellung des Charakterbildes Jesu ist, aber in einer höheren, vergeistigten Bedeutung des Wortes. Ohne dasselbe ermangelte uns im Bilde des Erlösers die unergründliche Tiefe und die unerreich-



bare Höhe. Er war nicht immer so (wie der 4. Evangelist ihn schildert), aber er war doch so in Wahrheit". Woher wohl der Verf. das wissen mag? Stammt das Evangelium aus dem 2. Decennium des 2. Jahrhunderts her, woher weiß dann der Verf., daß es auf einer Ueberlieferung beruht, die sich unter dem überwiegenden Einfluß des Johannes gestaltet hat (S. 33), daß es gar aus Urkunden über den letzten jüdischen Aufenthalt Jesu geschöpft hat (S. 220)? Und wenn „es mit dem ihm zugänglichen Ueberlieferungstoffe sehr frei geschaltet“, wenn es denselben „von dem zeitgeschichtlichen Rahmen entkleidet, in die Region des ewigen Gedankens hinaufgerückt und mit der Verklärungsglorie eines späteren Jahrhunderts umgeben hat“ (S. 34), wer bürgt ihm dafür, daß die Höhen und Tiefen dieser Darstellung, wo nicht Wirklichkeit, so doch Wahrheit sind? Das ist nicht Kritik, das ist die reine Willkür, die sich aus den Quellen herausucht, was ihr gefällt und verwirft, was ihr nicht gefällt. Der Grund ist eben der, daß der johanneische Christus in eben dem Maße vielfach zu dem Schenkel'schen Charakterbilde Jesu stimmt, wie der des Markus-evangeliums nicht mit ihm stimmte. Es dürfte lehrreich sein, das Verfahren des Verfassers gegenüber dieser Quelle noch durch einige Beispiele zu illustriren.

Es handelt sich zunächst um die erzählenden Parteen des 4. Evangeliums. Es ist in der Ordnung, wenn der Verf. von seinem Standpunkte aus immer auf's Neue aus lediglich inneren Gründen erwägt, auf welcher Seite die geschichtliche Wahrscheinlichkeit sei, auf Seiten der synoptischen oder der johanneischen Darstellung, wenn auch natürlich das Resultat immer im Voraus gewiß ist; wir unsererseits weichen in der Gesamtauffassung des Lebens Jesu zu principiell von der Auffassung unseres Charakterbildes ab, um uns hier im Einzelnen auf eine Kritik dieser Erwägungen einlassen zu können. Auch das ist in der Ordnung, daß der Verf. überall die Motive darzulegen versucht, aus welchen der 4. Evangelist von der herrschenden Ueberlieferung abgewichen ist. Freilich fehlt es auch nicht an Punkten, wo der hier wirklich ersunderische Scharfsinn des Verfassers ihn verläßt oder wo er sich auf seltsame Abwege verirrt. Warum das 4. Evangelium „von seinem besondern

Standpunkte aus nicht mehr einräumt, daß sämtliche Jünger flohen" (S. 296), hat er wohl nicht zu sagen gewußt, der Abweichungen desselben in der Verleugnungsgeschichte (S. 295) gedenkt er nicht. Merkwürdiger Weise sind dies gerade Punkte, wo nach der traditionellen Annahme der Verf. des Evangeliums im besondern Sinne bei der Sache betheiligt war. Ebenso an einem andern Punkte. Der Evangelist erzählt, daß Jesus ihm vom Kreuze herab seine Mutter zu kindlicher Fürsorge übergeben habe. Aber D. Schenkel weiß, daß „die Mutter es nicht vermochte, auch nur aus der Ferne diesen Anblick zu ertragen“ (S. 311). Ein besonderes Motiv muß also den Evangelisten bewogen haben, diesen Zug zu erfinden. „Das bewunderungswürdige Ausharren der Mutter erschien als eine vollkommen genügende Sühne für ihre frühere befremdende Kälte gegen das Evangelium.“ Von einer solchen weiß nun allerdings gerade das 4. Evangelium nichts, vielmehr läßt es die Mutter von dem großen Sohne, noch ehe er irgend ein Wunder gethan hat, eine Abstellung des Weinmangels erwarten (2, 3), ja es schreibt 10, 20 nach S. 105 unseres Buches „aus Rücksicht für die Verwandten Jesu“ die Anklage wegen Wahnsinns, die nach Schenkel sie erhoben, den „Juden“ zu. Aber es lag dem Evangelium die Annahme sehr nahe, daß Jesus seine öffentliche Wirksamkeit, wie er „sie mit einem scharf zurechtweisenden — übrigens nach S. 377 „sicherlich“ authentischen — Wort zu seiner damals von ihm noch nicht bekehrten Mutter begann (2, 4)“, so „mit einem herzlich wohlwollenden Worte“ schloß! (S. 311.) Nicht weniger künstlich motivirt der Verf. das Fehlen zweier nach Lukas am Kreuz gesprochenen Worte damit, daß es vom Standpunkt dieses Evangeliums „zum mindesten zweifelhaft war, ob ein Missethäter ohne ein vorher abgelegtes Glaubensbekenntniß an die Gottessohnschaft Jesu Mitglied des Gottesreiches werden könne“ und trotz Joh. 19, 30 damit, daß „der Gott ebenbürtige Logos seinen Geist nicht erst in die Hände des Vaters übergeben könne“ (S. 312). Daß Jesus durch Hannas und nicht durch Kajaphas verhört wurde, wird S. 297 daraus erklärt, daß Jesus das entscheidende Bekenntniß nicht vor dem jüdischen hohen Rath, sondern vor dem römischen Procurator ablegen sollte, S. 405 daraus, daß nach

der späteren, kleinasiatischen Ueberlieferung auf Anregung des Kajaphas schon ein früherer Beschluß des Synedriums Jesum zum Tode verurtheilt hatte. Die nachgewiesenen Motive dieser Aenderung scheinen also nicht sehr klar zu Tage zu liegen oder dem Verf. selbst nicht sehr genügend zu sein. Vielleicht gilt unsern Lesern beides von dem letzten Beispiel, das wir anführen wollen, wenn sie dafür nicht noch ein anderes Epitheton haben. Die Abendmahlsstiftung nämlich hat der Evangelist nicht erwähnt, weil er bereits „die unbegreiflichen Mißverständnisse und verderbenbringenden Mißbräuche ahnte, welche in späterer Zeit die Abendmahlsfeier verdunkelten und zu der ergiebigsten Quelle des Aberglaubens wie des Kirchenstreits machten. Das war wohl auch die Ursache, weshalb er das Abschiedsmahl des Herrn einen Tag früher verlegte und es mit der Fußwaschung, d. h. einer Anordnung in Verbindung brachte, welche allen Priesterstolz ebenso sehr zu demüthigen geeignet war, als das Abendmahl in späterer Zeit die vornehmste Stütze desselben wurde“ (S. 273). Obwohl hiernach jeder eigenthümliche Zug des 4. Evangeliums um so unwahrscheinlicher scheint, je mehr er mit dem eigenthümlichen Standpunkt desselben harmonirt, so wird doch auch wieder S. 264 eine Notiz desselben (12, 6; 13, 29) verworfen, obwohl sie auf diesem Standpunkt „um so unwahrscheinlicher ist“, also, wenn sie dennoch aufgenommen wurde, scheinbar alle Bürgschaft der Glaubwürdigkeit füz sich hat.

Auffallender aber noch ist es, wenn es dem Verf. nun auf einmal beliebt, mitten zwischen diesen tendenziösen Umbildungen der geschichtlichen Ueberlieferung noch glaubwürdige Reste derselben zu entdecken. Da ist die Hochzeit zu Cana. Der Erzähler hat nach S. 62 Jesum „durch ein Allmachtswunder mit einem Male von der Jordangegend aus Judäa nach Cana in Galiläa versetzt“ (!); er hat das Ereigniß in eine unrichtige Zeit versetzt (S. 85), er hat sich der eigentlichen Pointe der Geschichte durch ein ebenso unmögliches als zweckloses Allmachtswunder „zu entledigen gesucht“ (S. 377); dennoch ist die Geschichte „in ihren wesentlichen Zügen nicht erfunden“, kann nicht erfunden sein, damit im Charakterbilde Jesu nicht die Theilnahme an einer Hochzeitsgesellschaft fehle. Selbst die Auferweckung des Lazarus braucht nicht reine Erfindung

zu sein (S. 222), obwohl der Verf. dem Evangelisten die Abgeschmacktheit unterschiebt, er habe Jesum „einen Festzug zur Verherrlichung dieses Wunders veranstalten lassen“ (S. 224). Die Geschichte mit der Samaritanerin trägt das Siegel der Glaubwürdigkeit (S. 174), obwohl Jesus darin als allwissend geschildert (S. 25) und das Verhältniß der Juden zu den Samaritanern — das übrigens der Verf. S. 162 fast mit denselben Worten beschreibt — 4, 9 in einer Weise dargestellt wird, welche auf eine bei einem geborenen Juden undenkbbare Unkenntniß deutet (S. 353). Auch sonst ist Zeit und Ort verkehrt angegeben. Jesus befand sich nicht auf einer Reise von Judäa nach Galiläa, sondern von Galiläa nach Judäa, und zwar auf der letzten; denn 4, 38 bezieht sich auf die 70 Jünger. Und schließlich dient die Hauptpointe des Gesprächs (4, 23) S. 26 zum Beweise, daß das 4. Evangelium Jesum in ein diametral verschiedenes Verhältniß zum Alten Testamente stellt, wie die Synoptiker. Dennoch muß das Gespräch geschichtlich sein, damit „die erhabenste Schutzrede auf die Toleranz“ in dem Charakterbilde Jesu nicht fehle, der „die schweren Geschlechtsvergehungen des Weibes so mild behandelt“ (S. 174). Und ebenso darf die Fußwaschung nicht fehlen, die ja allen Priesterstolz so sehr zu demüthigen geeignet war. Beim letzten Mahle freilich kann sie nicht vorgenommen sein, weil der Eindruck der einen sinnbildlichen Handlung den der andern verwischt haben würde. Sie muß bei einer früheren Veranlassung stattgefunden haben (S. 279).

Interessanter noch ist es zu sehen, wie gelegentlich der Verf. selbst Züge aus der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums gar nicht entbehren kann, um den pragmatischen Zusammenhang der synoptischen Erzählungen in Fluß zu bringen. Joh. 6 ist bekanntlich von einer Scheidung innerhalb des weiteren Jüngerkreises die Rede, welche in Folge der Ereignisse nach der Speisung eintrat. Die Synoptiker, bei denen sich grade an der Speisungsgeschichte recht deutlich zeigt, wie wenig sie die pragmatische Bedeutung der einzelnen Ereignisse, die sie überliefern, kennen, wissen davon nichts; denn wenn D. Schenkel S. 123 sollte andeuten wollen, daß sich Mark. 6, 52; 8, 17 eine Spur davon finde, so



beziehen sich ja diese Stellen auf den engeren Jüngerkreis. Dennoch benutzt der Verf. diesen Zug nicht nur, er erklärt daraus auch, warum die Schiffer Mark. 6, 49 in ihrem Gewissen so geängstigt waren, daß sie Jesum für ein Gespenst hielten (S. 122) und warum die pharisäische Partei nach Mark. 7 gerade jetzt, „wo die Partei des Himmelreichs in einer innern Zersetzung begriffen schien,“ ihrerseits zum Angriff überging (S. 125). Ja zuletzt kehrt gar das 4. Evangelium seine Waffen geradezu gegen die Synoptiker; denn in Joh. 6 „finden sich nicht undeutliche Spuren, daß eine Brodvermehrung nicht wirklich stattgefunden hat“ (S. 120). Und daß es die johanneische Rede vom wahren Himmelsbrod ist, welche nach Entfernung der irrthümlichen Notiz 6, 59 (S. 121) an die Stelle der wunderbaren Speisung gesetzt wird, haben wir bereits oben gesehen.

Das führt uns auf die Reden Jesu im 4. Evangelium. Wenn irgendwo der Zweifel gegen die Geschichtlichkeit desselben einen scheinbaren Anschließungspunkt findet, so ist es bei den Reden. Auch der Verf. weiß ihren Unterschied von den synoptischen Reden Jesu nicht grell genug auszumalen. „Seine Reden sind tiefsinnig, aber dunkel und selbst räthselhaft; es fehlt ihnen der volksthümliche Charakter. — Den synoptischen Evangelien zufolge spricht Jesus niemals wie ein speculativ gebildeter Denker, in dunkeln abgebrochenen, schwer verständlichen, auf ein bestimmtes Lehrsystem gebauten Sätzen.“ (S. 349; vgl. S. 31.) Und doch war auch die Rede vom Lebensbrod, die „nach ihren Grundzügen sicherlich so von Jesus gehalten worden“ eine „tiefsinnige“ Rede (S. 120), und gewiß war das Wort Joh. 2, 19 auch nach der Erklärung des Verfassers ein dunkles, räthselhaftes Wort und doch, trotzdem daß die Synoptiker das Zeugniß darüber als ein falsches bezeichnen, was selbst dem Verf. S. 292 Schwierigkeit macht, ein echtes Wort Jesu (S. 231). Wir hörten schon, wie ausdrücklich und einstimmig die synoptischen Evangelien versichern, daß Jesus vor Pilatus geschwiegen habe. Aber die Worte, die ihn der 4. Evangelist vor ihm sprechen läßt, findet D. Schenkel „Jesus vollkommen würdig“, und so muß er sie bei einer andern Veranlassung gesprochen haben (S. 298).

Also nicht was die Quellenkritik von Worten Jesu urkundlich verbürgt findet, sondern was dem Verf. des Charakterbildes Jesu vollkommen würdig scheint, darf als echtes Wort Christi gelten. Nun verstehen wir es auch, warum so manche, sei es durch Markus, sei es durch die Spruchsammlung oder gar durch beide verbürgte Worte Jesu sich bei D. Schenkel nicht erwähnt finden; sie sind offenbar Jesu nicht vollkommen würdig und darum unecht. So fehlt z. B. in der fortlaufenden Exposition der Rede Mark. 9, 39—50 (S. 157—160) das durch beide Quellen verbürgte Wort von der Höllestrafe (Mark. 9, 43—48); so erinnere ich mich nicht, irgendwo das Wort Matth. 10, 28; Luk. 12, 5, das sicher der Spruchsammlung angehörte, oder gar ein Wort wie Mark. 4, 11. 12 gefunden zu haben. Und gewiß paßten sie in das Schenkel'sche Charakterbild Jesu nicht. Ausdrücklich verworfen, als der späteren Ueberlieferung angehörig, wird S. 116 „das harte Wort“ Matth. 10, 15, das nach Luk. 10, 12 (vgl. Matth. 11, 24) sicher der Spruchsammlung angehörte. „Nicht nur stimmt dasselbe nicht mit dem milden Sinne Jesu gegen Solche, welche aus Unwissenheit dem Evangelium widerstrebten, sondern es ist auch unverträglich“ mit dem „dem Geiste Jesu völlig angemessenen Worte“ Joh. 3, 18. 21 (S. 117), das doch bekanntlich selbst die strenggläubigsten Exegeten als einen Zusatz des Evangelisten zu dem Gespräch mit Nicodemus ansehen. Ist es zu hart, wenn wir sagen, das sei nicht mehr Kritik, das sei die reine Willkür? —

Aber wie steht es mit den längeren Reden Jesu im 4. Evangelium? Die Rede in Cap. 6 ist also wesentlich echt, die Rede in Cap. 5, die doch nach Seite 26. 27 so viele Beweise für die Ungeschichtlichkeit des 4. Evangeliums liefert, wird S. 79. 249 zum Beweise verwandt, daß auch das 4. Evangelium, das doch den Zweck hatte, „um jeden Preis den vollen Inhalt des Glaubens an seine wesenhafte Gottheit zu begründen und aufrecht zu erhalten“ (S. 363), „genau besehen von einer gottgleichen Würde Jesu nichts weiß“. Die Reden aus Joh. 10 und 12 werden S. 179. 210. 247 ohne Anstoß meist in gleichem Sinne benutzt, selbst ein Spruch wie Joh. 11, 25 findet S. 248 Gnade. Aber die Reden Cap. 13—17? „Unmöglich kann Jesus am Vor-

abende seiner Gefangennehmung eine so lange zusammenhängende Rede gehalten haben" (S. 31). Und wirklich werden Aussprüche aus diesen Reden verwandt, um zu zeigen, warum in der Darstellung des 4. Evangeliums die Abendmahls-Einsetzung (S. 272) und der Seelenkampf in Gethsemane (S. 283) keinen Raum fand, daß dieselbe Jesum in einen ganz ungeschichtlichen Gegensatz zum Judenthum setze (S. 27. 28). Dennoch geben gerade diese Capitel die eschatologische Rede Christi „in der Hauptsache treu wieder“, wenn auch „ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem sie gesprochen, und auf die Veranlassung, durch welche sie hervorgerufen“ (S. 261. 262). Und von ihr aus werden die Synoptiker mit ihrer eschatologischen Rede kritisch oder exegetisch preisgegeben. Diese Widersprüche werden nicht, wie der Verf. S. 284 meint, damit gelöst, daß Jesus, so wie er in diesen Reden erscheint, „in den Wehestunden seiner Verklärung war“; denn da wir a priori nicht wissen, wann diese Wehestunden eintraten, so können wir, auch wenn wir sie ganz nehmen, wie das 4. Evangelium sie gibt, in ihnen keinen Widerspruch mehr mit den Synoptikern finden. Wohl verstehen wir, wie der Apostel Johannes, wenn er die Reden Christi bereits in einer Gestalt, in welcher sie in seiner Erinnerung mit seinen eigenen Behrnschaunungen zusammenfloßen, niederschrieb, in denselben „echt geschichtliche Erinnerungen an die eigenen Aussagen Jesu“ (S. 248) niederlegen konnte, die dann noch kritisch zuweilen von dem johanneischen Colorit, das sie angenommen haben, befreit werden können. Aber welch ein wissenschaftliches Recht wir haben, in Reden, die ein Unbekannter im 2. Decennium des zweiten Jahrhunderts componirte, solche Erinnerungen zu suchen, ist mir unverständlich.

Auch reicht man der Methode des Verfassers gegenüber mit solchen Auskünften, selbst wenn sie haltbar wären, nicht aus. So wird S. 273 mit andern Sprüchen aus der Rede des Cap. 6 das Wort Joh. 6, 63 angeführt als charakteristisch für den Standpunkt des Evangelisten, dem „die Stiftung des Abendmahls keineswegs mehr ein wesentliches Bedürfniß war“. So schwer es uns also werden mag, uns zu denken, daß jene Rede noch im Wesentlichen echt sein soll, wenn so wesentliche Hauptpointen daraus un-

echt sind, zumal da nach S. 26. 27. 253. 363 noch andere hinzukommen, die wir als unglaubwürdig streichen müssen; jedenfalls müssen wir nun einmal nach des Verf. Ansicht alle jene Stellen und damit auch 6, 63 zu den Zusätzen des Evangelisten zählen. Und doch wird derselbe Spruch fünf Seiten weiter als „ausdrückliche Erklärung Jesu“ angeführt! (S. 278.)

Genug und übergenuß zum Beweise, was der Verf. darunter versteht, wenn er sich rühmt, das Lebensbild Jesu „auf einer sichern urkundlichen Grundlage vollends abzurunden“ (S. V). Wir haben diese trockene Prüfung der Methode seiner Quellenbenutzung nicht gescheut, um es als wohlbegründetes Urtheil aussprechen zu können, daß das Buch, mit wissenschaftlichem Maße gemessen, die ersten Anforderungen nicht erfüllt, die man an eine geschichtliche Darstellung richten muß. Die „Gemeinde“, für deren Bedürfniß es geschrieben sein will, weiß das freilich nicht und hört es an dieser Stelle nicht; aber die theologische Wissenschaft, die schwer geschmähte (vgl. S. IV), wird wohl thun, davon Act zu nehmen.

Prüfen wir jetzt die Haltbarkeit des Gebäudes selbst, das sich auf diesem sehr unsoliden Fundamente erhebt, so werden wir ganz im Sinne des Verfassers handeln, wenn wir die Hauptmomente der „Entwicklung“ in's Auge fassen, die er auf Grund der synoptischen Evangelien im Gegensatz zum vierten gefunden zu haben meint. An ihrer Hand glaubt er ja „der allmählichen Bildung des messianischen Selbstbewußtseins Jesu folgen“ zu können (S. 19). Hier tritt nun freilich für den Verf. die große Schwierigkeit ein, daß gerade an dem Punkte, wo wir Jesus zuerst in der Geschichte erscheinen sehen, die evangelische Erzählung sich eines sehr „erklärlichen Anachronismus“ schuldig gemacht (S. 49) und statt einer Taufgeschichte nur noch eine Taussage gegeben hat. Allein wenn doch einmal die letztere noch soweit gebraucht werden kann zur Constatirung innerer Vorgänge in Jesu, wie sie der Verf. S. 48 gebraucht, was haben wir dann für ein Recht, zu leugnen, daß Jesus bei der Taufe seiner Messianität gewiß ward oder, mit andern Worten, den *ὁὸς τοῦ Θεοῦ* Mark. 1, 11 anders zu erklären, als ihn der Verf. Mark. 3, 11 selbst erklärt? Oder wo läge wohl in der „Taussage“ irgend eine Andeutung, daß sich „dort



für immer seine Schritte von denen des Täufers schieben" (S. 48)? Johannes hatte ja auf die Nähe der messianischen Zeit hingewiesen (S. 366); daß aber diese „eine neue Gottesthat zur Wiederherstellung Israels“ bringen werde, das lag ja so sehr im Wesen der messianischen Hoffnung, daß dies wahrlich Jesus nicht von dem Täufer scheiden konnte. Vielmehr wenn er auch nur ahnte, daß diese Wiederherstellung von ihm ausgehen sollte (S. 49), so mußte er sich doch fast nothwendig für den *ἐρχόμενος* halten, auf welchen der Täufer hingewiesen hatte (S. 367). Nach D. Schenkel kam Jesus erst in der Wüste zu der festen Ueberzeugung, daß er das Volk einer neuen Zukunft entgegenzuführen habe (S. 54). Man könnte hier wieder fragen, wie sich wohl ein Israelite jener Zeit eine neue Zukunft für sein Volk anders denken konnte, als unter der Vorstellung der messianischen Zeit; aber D. Schenkel meint, „eine sehr erhebliche, seines Wissens nirgends bemerkte Ursache“ gefunden zu haben, weshalb Jesus sich beim Beginne seines Wirkens nicht für den Messias halten konnte, nämlich die Verflechtung der messianischen Vorstellung mit den national-theokratischen Hoffnungen (S. 370). Allein wenn es Jesu überhaupt je möglich wurde, trotzdem die Messiasidee in einem höheren Sinne des Wortes auf sich zu übertragen, so kann das ja auch gleich am Anfange der Fall gewesen sein, d. h. er kann mit dem Bewußtsein seiner Lebensaufgabe gleich das Bewußtsein verbunden haben, der verheißene Messias zu sein. Und wenn in der „Versuchungssage“ der synoptischen Evangelien irgend ein Kern geschichtlicher Erinnerungen liegt, knüpft dann nicht dieselbe deutlich (Matth. 4, 3. 6) an die Voraussetzung an, daß sich Jesus damals bereits für den Messias hielt? Trat nun Jesus auf und proclamirte sich als Stifter eines Gottesreiches (S. 57), so konnte das Volk nur an das von dem Täufer in Aussicht gestellte messianische Reich denken; denn daß „das Volk in der alttestamentlichen Theokratie die wahre Erscheinung des Gottesreiches erblickte“, kann D. Schenkel unmöglich im Ernst meinen, da er sonst das Vorhandensein der messianischen Hoffnung, an welche der Täufer anknüpfte, leugnen müßte. Selbst wenn die Sinnesänderung, die Jesus forderte, „von ganz neuer Art“ war (S. 58) — was wenigstens die Synoptiker, die sie mit

demselben Worte bezeichnen, nicht zu ahnen scheinen —, so lag darin immer noch kein Grund für das Volk, anzunehmen, daß er sich mit seiner „von den theokratischen Bedingungen unabhängigen Gemeinschaft“ (S. 60) zu den messianischen Erwartungen des Täufers in einen Gegensatz stellen wollte; denn „einer äußerlich theokratischen Religiosität“ hatte sich ja auch Johannes entgegengesetzt (S. 40). Bald genug wird ja auch nach D. Schenkel die Frage aufgeworfen, ob Jesus nicht der Messias sei (S. 93); aber noch viel früher, als er meint, findet sich diese Vorstellung. Bezeichnet doch gleich der erste Dämonische, mit dem Christus Mark. 1, 24 zusammentrifft, ihn nicht als „einen heiligen Gottesmann“, wie der Verf. S. 369 sagt, sondern als „den Heiligen Gottes“ d. i. als den Messias. Später gibt auch D. Schenkel zu, daß die Dämonischen dies thun (Mark. 3, 11); aber wenn es nun Mark. 3, 12 heißt, Jesus habe sie bedrängt, daß sie ihn nicht offenbar machen sollten, so liegt darin nach seinem eigenen Zugeständniß, daß er seine messianische Würde noch nicht bekannt machen wollte und es ist wieder nur die reinste Willkür, wenn der Verf. dies für „spätere Ueberlieferung“ erklärt (S. 94). Dem Prädikat des „Menschensohnes“ spricht D. Schenkel jede Beziehung auf die Messiaswürde ab (S. 78. 88.); aber wenn er nun im Beweise dafür das „Hauptgewicht“ darauf legt, daß Jesus sich in einem Zeitpunkt seiner öffentlichen Wirksamkeit so bezeichnet habe, in welchem „von seiner Seite an eine offene Erklärung über seine messianische Würde und Bestimmung noch gar nicht gedacht werden konnte“ (S. 375), so ist doch, abgesehen von der Frage, ob nicht eine absichtlich indirecte Bezeichnung derselben in jenem Ausdruck liegen kann, hier immer wieder das zu Beweisende bereits vorausgesetzt. Denn eben darum handelt es sich ja, ob unsere älteste Quelle für die frühere Zeit der Wirksamkeit Jesu das „messianische Selbstbewußtsein Jesu“ ausschließe und uns somit in eine „allmähliche Entwicklung desselben“ hineinschauen lasse.

Es ist begreiflicher Weise nicht möglich, hier dergleichen weitgreifende Fragen eingehend zu erörtern; es genügt, zu zeigen, wie mancherlei Schwierigkeiten die Geschichtsconstruction des Verf. selbst bei seiner Quellenauffassung hat, und namentlich zu constatiren,

daß er dieselbe eigentlich nicht aus den Quellen entlehnt, sondern seiner Behandlung der Quellen als Voraussetzung zu Grunde gelegt hat. Aber auch an einem andern Punkte soll Jesus erst „allmählich zur völligen Klärung seines Selbstbewußtseins“ gelangt sein, indem er erst in Folge der ihm entgegentretenden Feindschaft dazu kam, „in entschiedenen Gegensatz gegen die von den Vätern überlieferte Satzung zu treten“ (S. 20). Hier ist es nun freilich schwer, sich eine widerspruchslose Vorstellung von der Entwicklung zu machen, die Jesus nach dem Verfasser innerlich durchlebte. Denn schon in der Einsamkeit der Wüste „zeigte sich ihm kein anderer Ausweg, als innerlich zu brechen mit der Theokratie, zum Kampf auf Leben und Tod sich zu rüsten“ mit ihren Trägern (S. 55). Und schon bei der Taufe hatte er ja erkannt, daß die Theokratie kein Mittel mehr zur Erneuerung Israels besitze (S. 49). Wenn er trotzdem anfangs „jeden feindlichen Zusammenstoß mit den obrigkeitlichen Gewalten des Judenthums vermied“, so folgt daraus nicht, daß er damals „noch keine Gewißheit darüber hatte, daß auch äußerlich mit der von den Vätern überlieferten Religionsanstalt gebrochen werden müsse“ (S. 74). Denn daß jener Gegensatz — soweit er geschichtlich erweislich ist, und darüber geht D. Schenkel in seinem Eifer gegen „das Satzungswesen des Alten Bundes“ sehr weit hinaus a) — erst zur Aussprache kommen konnte gegenüber den Vertretern des jüdischen Satzungswesens, liegt doch wohl in der Natur der Sache; aber was beweist das für „das Selbstbewußtsein Jesu“?

liest man freilich die Ausführung, die S. 19. 20 gleichsam als Programm der synoptischen Darstellung gegeben wird, so sollte man meinen, längere Zeit habe Jesus nur von seinen Verwandten Anfeindung erfahren, und die pharisäische Partei habe noch „Hoff-

---

a) Nach S. 87 rechnet er z. B. das Sabbathgesetz zu der von Menschen gemachten theokratischen Satzung; nach S. 86 hat Jesus die Beschneidung als eine durchaus gleichgültige Ceremonie behandelt. Allerdings hat er „sich niemals für dieselbe erklärt“; aber es ist vielleicht erlaubt, zu fragen, wo er „sie seinen Jüngern empfehlen“, wann er sie „von gläubigen Heiden fordern“ sollte. Ueberhaupt scheint D. Schenkel einen Unterschied zwischen den alttestamentlichen und den pharisäischen Satzungen nicht anzunehmen.

nungen auf ihn gesetzt“, mindestens sich zuwartend verhalten. Aber sehr anders stellt sich die Sache in der folgenden Darstellung. Wo „die Vertreter der jüdischen Satzungstheologie“, die ja nach S. 105 seinen Verwandten erst ihren Argwohn gegen ihn eingeredet, ihm zum ersten Male begegnen, erscheint er ihnen verdächtig und verhaßt, und sie suchen eine Ursache zur gerichtlichen Verfolgung (S. 76), beim zweiten Mal wächst ihre „erbohte Stimmung“ (S. 81), und S. 89 bereits „ist ihm der Tod geschworen“. Hand in Hand damit geht das provocirende Verhalten Jesu. Kaum hat man ihn gefragt, warum seine Jünger nicht fasten, so zeigt ihm dieser „feindselige Schritt“, daß der Bruch unvermeidlich geworden, jetzt läßt er jede Rücksicht gegen die theokratischen Satzungen fallen, recht absichtlich läßt er seine Jünger den Sabbath brechen (S. 86), und S. 90 hat sich „der Gegensatz auf beiden Seiten bereits zur unauflöschlichen Spannung gesteigert“. Ging die „Entwicklung“ wirklich so mit Riesenschritten vorwärts, so läßt sich billig fragen, ob Jesus nicht von vornherein sich über seine Stellung zur theokratischen Satzung vollkommen klar war, und ob es dem Verfasser gelungen ist, uns einen Einblick in den geschichtlichen Proceß des Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden zu geben. Und wirklich kommt er trotz seines, wie wir bereits gesehen, oft so künstlich seinen Quellen aufgedrungenen Pragmatismus bei seiner prononciert antijüdischen Auffassung Jesu über den bloßen Schein einer „Entwicklung“ nicht hinaus.

Schon die Auswahl der Zwölfe war ja „eine für Jedermann verständliche Erklärung an das jüdische Volk, daß die Hierarchie und Theokratie zum Untergange reif, daß eine neue Gottesgemeinde im Werden sei“ (S. 95). Die Weiherede a) an sie enthält „eine klare, gemeinverständliche Erörterung seiner ganzen Stellung zum Judenthum“, die zwar an die Zwölfe gerichtet ist, aber von ihnen in weitere Kreise getragen werden soll. (S. 97). In ihr „sagt er sich feierlich los von jedem inneren Zusammenhange mit der jüdischen Hierarchie und Theologie. Er stand nicht mehr innerhalb

a) So bezeichnet der Verfasser die Bergrede bei Lukas, in welche er die schärfste antipharisäische, ja antijüdische Polemik hineinträgt, von welcher der einfache Wortlaut nichts weiß.



der Grenzen des alten mosaischen Bundes (dessen Zeit er übrigens schon S. 86 als abgelaufen betrachtete), er hatte sich proclamirt als neuer Bundesstifter“ (S. 103). Hiernach kann es freilich nur auffallen, daß das Urtheil über seine Person und Sache ein so verworrenes war, wie es der Verfasser S. 117 schildert; aber daß er „bis jetzt noch immer mit einer bestimmten Erklärung über die Bedeutung seiner Person und seines Werkes zurückgehalten hatte“ (S. 118), das kann man doch nach der eigenen Darstellung des Verfassers nicht mehr sagen, und es bedurfte nicht erst einer neuen „Weiherede an das Volk“ (S. 121), um ihm seinen Standpunkt deutlich zu machen. Von der andern Seite zeigt die hierarchische Partei bereits S. 91 „ihre Verstocktheit durch die That“, so daß man kaum begreift, wie der Widerstand derselben dadurch noch gewachsen sein soll (S. 129), daß Jesus S. 125 „zum Angriff gegen sie übergeht“ und „zur offenen Kriegserklärung“. Keinesfalls aber läßt sich doch sagen, daß erst „in Folge desselben er seiner Berufsbestimmung auch noch bewußter geworden war“ (S. 129).

Aber auch an dem dritten Punkte will uns aus der Darstellung des Verfassers nicht recht einleuchten, daß es bei Jesu „erweiterter Erfahrung und Erleuchtung bedurfte, bis ihm die Nothwendigkeit seines menschheitlichen Erlöserberufes feststand“ (S. 19), worunter übrigens — nebenbei gesagt — D. Schenkel die Erlösung der Heiden und Juden „von dem Joche der Sägung“ versteht (S. 324). Erst vom Zeitpunkte der Weiherede an soll er seine Blicke über Israel hinaus auf die Heidenwelt gerichtet haben. Aber wenn der Verfasser dies dadurch begründet, daß „er lediglich innere und sittliche Merkmale als Bedingung der Theilnahme am Gottesreich aufgestellt hatte“ (S. 107), so soll er ja von vornherein eine von den theokratischen Bedingungen unabhängige Gemeinschaft mit Gott in den Blick gefaßt haben (S. 60). Und wenn der Widerstand der jüdischen Theologie und Hierarchie ihm das Bedürfniß aufdrängte, die Bekehrung der Heidenwelt in immer nähere Aussicht zu nehmen (S. 130), so hatte er den ja längst erfahren, ehe er nach D. Schenkel eine Reise machte, „um die religiöse Stimmung und Empfänglichkeit der Heidenwelt aus eigener Anschauung kennen zu lernen“ (S. 131). Demnach kann man sich dann nur wundern,

daß Jesus so spät erst die Reise nach Samaria unternimmt (S. 175) und die Berufung der Heiden proclamirt (S. 194) und daß erst „auf der Höhe seines messianischen Bewußtseins“ das Gleichniß entstehen konnte, das „die Religion der Menschheit und Menschlichkeit heilig spricht“ (S. 177).

Allein die eigentliche Probe für die Geschichtsauffassung D. Schenkel's wird doch die sein, ob sich nun ein geschichtlicher Moment finden und genügend motiviren läßt, in dem sich Jesus endlich für den Messias erklärt. Als „ein unmittelbar Beauftragter Gottes an sein Volk hat er sich proclamirt“ (S. 80), als der Stifter der wahren Gottesgemeinde (S. 98); aber immer ist noch „das Wort der Lösung in Betreff des Räthsels seines Lebens“ (S. 136), „das tiefste Geheimniß“ desselben nicht ausgesprochen (S. 146). Da „eröffnet Jesus zum ersten Male seinen Jüngern, daß er der Messias sei“ (S. 137). Unstreitig ist dies jenes lang erwartete Lösungswort. Und doch sagt er es eigentlich nicht selbst, sondern nachdem es Petrus „zu Jesu Ueberraschung“ (S. 369) ausgesprochen, bekennt er sich dazu, und was D. Schenkel a. a. O. für unverträglich mit der Lauterkeit, Offenheit und Charakterstärke Jesu hält, das thut er S. 140 wirklich, er „verpflichtet die Mitwissenden zum Stillschweigen“. Dann freilich könnte er ja wohl auch früher aus wohlmotivirten „Rücksichten“ selbst geschwiegen haben und also aus diesem Schweigen nicht zu folgern sein, daß er früher sich seiner messianischen Bestimmung nicht bewußt gewesen sei. Aber es ist ein eigen Ding um dieses Lösungswort. Im Grunde hatte es ihm doch Petrus erst suppeditiert. Er für seine Person „wollte nicht die dem Messias von den Propheten zugedachte Aufgabe übernehmen“ (S. 136), er konnte nur „die Anwendung der messianischen Vorstellungen des Alten Bundes auf seine Person und sein Lebenswerk sich gefallen lassen“, indem er sie völlig umdeutete. Und er mußte dies. „Es war das einzige Mittel, bei einem Theile Israels mit seinen Gedanken durchzudringen und seine Berufszwecke zu erreichen“ (S. 137). Aber „er hat den Titel und die Würde des Messias nur vermittelt einer nicht zu umgehenden Unbequemung an die Vorstellungen und Erwartungen seiner Volks- und Zeitgenossen angenommen“ (S. 166).

Kann unter solchen Umständen wirklich noch von einem „messianischen Selbstbewußtsein“ Jesu die Rede sein? Doch ja, „ein leidender Messias wollte er sein, ein Messias, wie er mit allen Voraussetzungen und Erwartungen des herkömmlichen Judenthums im Widerspruch stand. Ein leidender Messias war den Juden eine in sich widerspruchsvolle Vorstellung. Das Alte Testament kennt sie nicht. Es gab jetzt keine Gemeinschaft mehr zwischen den Hoffnungen seiner Volksgenossen und seiner eigenen Ueberzeugung. Die Zukunft lag in einem völlig neuen Lichte vor ihm. Die Erfüllung des Alten Bundes in seiner Person war die Richterfüllung sämtlicher theokratischen Erwartungen“ (S. 142. 143.) Aber wo bleibt dann wieder jene „Unbequemung“? Und was hatte sie noch für einen Zweck? Verstand das Volk unter dem Messias den, der die Weissagungen der Propheten erfüllen, die Theokratie wiederherstellen und zu ihrer Vollendung führen werde, wie konnte es in dem, der sich als den Messias ausgab, den sehen, welcher „der theokratischen Anstalt grundsätzlich ein Ende machen“ werde (S. 22)? Und wie konnte Jesus einen Titel adoptiren, der in seinem Sinn das gerade Gegentheil von dem bezeichnete, was seine Zeit darunter verstand? Hatte er in der messianischen Idee einen „Keim der Wahrheit“ entdeckt (S. 137; vgl. 167) mittelst einer seiner Zeit völlig fremden Auffassung der messianischen Verheißungen, was berechtigte ihn, den Namen zum „Stichwort“ zu machen und auf seine Fahne zu schreiben (S. 138), welcher von jeher der Ausdruck der entgegengesetzten Auffassung gewesen war?

Es ist wohl klar, daß unser Charakterbild Jesu das Räthsel des messianischen Bewußtseins Christi nicht gelöst hat. Auch mit dem Durchbruch desselben ist freilich die innere Entwicklung Jesu für D. Schenkel nicht abgeschlossen, nach S. 164 hat er wieder „einen völlig neuen Standpunkt“ gewonnen, ehe er nach Judäa aufbricht, wo allein die letzte Entscheidung erfolgen konnte. Aber unsere bisherigen Betrachtungen haben uns gegen diese angeblichen neuen Entwicklungsmomente zu mißtrauisch gemacht, und wir werfen lieber noch einen Blick auf jene letzte Entscheidung, wo sich fast auf Schritt und Tritt zeigt, wie schief die geschichtliche Stellung ist, in welche D. Schenkel Jesum gesetzt hat. Um die Darstellung

des vierten Evangeliums der Entstellung zu zeihen, muß S. 223 der feierliche Einzug die ganze Sachlage zwischen ihm und seinen Feinden geändert haben. Allein so gewiß derselbe die Katastrophe beschleunigte, so ist es doch gewiß unrichtig, daß er „erst der hierarchischen Partei eine mit Erfolg zu gebrauchende Waffe gegen ihn in die Hand gab“ (S. 223), da ja diese Waffe bei dem Proceß gegen ihn gar nicht gebraucht wird. Auch hier natürlich erklärt sich Jesus hierbei öffentlich als den Messias „in einer den theokratischen Erwartungen entgegengesetzten Bedeutung des Wortes“, erklärt sich durch den messianischen Triumphzug lediglich als „Stifter einer neuen religiösen Gemeinschaft“ (S. 224), wobei nur auffallend ist, daß Religionsstifter sich doch sonst nicht mit königlichen Ehren begrüßen lassen<sup>a)</sup> und daß Jesus nicht die wunderliche Einbildung rectificirt, die mit ihm „das Reich unsers Vaters David“ kommen sieht. Noch auffallender erscheint es für den Standpunkt des Schenkel'schen Jesus, daß er sich mit der Reinigung „des steinernen Hauses Gottes“ abmüht. Natürlich kann er sich damit nicht als „Reformator des Tempeldienstes“ kundgeben; aber wie er damit „von dem weiteren Anschlusse an den Tempeldienst abmahnen“, „den Verfall der theokratischen Herrschaft und den bevorstehenden Untergang des Tempeldienstes als eine bereits eingetretene Thatsache deutlich machen“ will (S. 229), das ist doch noch weniger einzusehen. Freilich soll Jesus Mark. 11, 17 die Errichtung eines neuen, geistigen Völkertempels der Zukunft proclamiren (S. 231); aber es dürfte doch auch der Exegese des Verfassers schwer werden, dann die zweite Hälfte dieses Spruches zu erklären. Und doch ist seiner Exegese so manches möglich, das Andern unmöglich dünkt. Wenn Jesus sich im Gleichniß als „den Erben“ der Theokratie bezeichnet (Mark. 12, 7), so findet er das höchst sinnreich. „Der Erbe ist an die frühere Benutzung des ererbten Gutes nicht gebunden, am wenigsten, wenn sie erweislich eine mißbräuchliche war. Er will ja den Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes in

a) Daß „die Zweige und der grüne, Blätterschmuck nur Sinnbilder der friedfertigen Gedanken und Gefühle waren, welche die Brust der Einzihenden erfüllten“ (S. 226), dafür ist uns der Verfasser den Beweis schuldig geblieben.



Geist verklären, die Säkung in Leben verwandeln" (S. 235). Ebenso hat Jesus nach D. Schenkel's Exegese Mark. 12, 35—37 „dargethan, daß die Hoffnung auf einen davidischen Messias ein Trugbild sei" (S. 246), was damit noch nicht erwiesen ist, daß er die gewiß ebenso wunderliche Ansicht bekämpft, als habe sich Jesus zur Begründung seiner messianischen Würde aus Psalm 110, 1 auf seinen davidischen Ursprung berufen. Die Besprechung der großen Strafrede wider die Hierarchen leitet der Verf. S. 250 mit der Bemerkung ein, Jesus habe „sich bisher gegenüber dem Angriff der hierarchischen Partei lediglich auf der Linie der Vertheidigung gehalten“, wovon man auf S. 125, wie wir S. 310 sahen, wörtlich das Gegentheil liest. Wir könnten diese Betrachtungen noch bis zum Ende fortsetzen, verzichten aber darauf, um nicht auf Punkte zurückzukommen, die wir schon bei anderer Gelegenheit berührt haben. Wir constatiren nur noch, daß auch D. Schenkel die unbestrittene Thatsache“, daß am Oftermorgen „das Grab Jesu leer gefunden wurde“ (S. 321), geschichtlich nicht aufgehehlt hat, daß ihm die Christuserscheinungen der Evangelien sämmtlich sagenhafte Ausschmückungen der Erscheinungen sind, welche die Jünger wirklich gehabt haben und welche „vorzugsweise“ innere Rundgebungen Christi waren (S. 321. 322), weil — Jesus sonst sich auch seinen jüdischen Richtern und dem römischen Procurator wieder gezeigt hätte und in den Straßen Jerusalems wieder aufgetreten wäre (S. 324), daß endlich ihm der „lebendige Christus der Geist der Gemeinde ist“ (S. 325).

So dürfte das Buch, an dem Maßstabe einer geschichtlichen Darstellung gemessen, ebenso wenig genügen wie nach seiner kritischen Grundlage. Aber es leidet auch an einem der schlimmsten Fehler, die eine geschichtliche Darstellung haben kann, indem es die Erscheinungen der Vergangenheit beständig mit gegenwärtigen Erscheinungen parallelisirt oder mit den Stichworten der Tagespolemik bezeichnet, indem es überall Beziehungen auf die kirchlichen Streitfragen der Gegenwart hineinträgt und in dem Gewande des Historikers der Animosität des kirchlichen Parteimannes einen oft sehr unverhüllten Ausdruck gibt. Das Buch gewinnt dadurch den Charakter einer Tendenzschrift, die auch dem den kirchlichen Parteikämpfen ganz fern stehenden Leser einen höchst unerquicklichen Eindruck machen

muß; es muß dabei die geschichtlichen Gesichtspunkte nothwendig verrücken, die nüchterne Auffassung der Quellen trüben.

Correct kann man es gewiß nicht nennen, wenn unter den jüdischen Verhältnissen beständig vom Kirchenregiment (S. 166) und Kirchenmännern (S. 165), von einer hierarchisch=clericalen (S. 101) und pharisäisch=hochkirchlichen Partei (S. 90) die Rede ist; man merkt aber die Absicht, wenn die Zerstörung Jerusalems und des Tempels als das „Gericht über das verstockte, heuchlerische und sittenlose Kirchenthum“ bezeichnet wird (S. 255), wenn der Priester und Levit im Gleichniß als „Vertreter der „reinen Lehre““ und des rechtgläubigen Kirchenthums“, als „die unauslöschlichen Charakterbilder herzlosen Bekenntnißeifers“ (S. 176. 177) charakterisirt werden, wenn bei Luk. 16, 14 hervorgehoben wird, daß der Eifer für reine Lehre mit Geld= und Gewinnsucht gar wohl verträglich ist. Es mag Geschmackssache sein, wenn man in den „klappernden Gebetsformeln und langathmigen Betheuerungen“, in dem „steifgläubigen Haß und der frömmelnden Wortmacherei“ (S. 101. 102) keine sehr glücklich gewählten Charakterzüge der Gegner Jesu findet; aber es ist schwerlich eine gesunde geschichtliche Auffassung der Verhältnisse zur Zeit Jesu, wenn es S. 91 heißt: „Das Priesterthum war wie eine Scheidewand zwischen Gott und Israel getreten; es hatte das Volk von dem Herzen seines Gottes hinweggedrängt, der Tempel war ein Sinnbild der Ausschließlichkeit, der Unduldsamkeit des Völkerhasses, die oberste Kirchenbehörde ein Damm gegen jede Reform, jeden Anhauch frischer religiöser Gedanken“ oder S. 107: „Bei den theokratischen Satzungen lag der Wille Gottes in das Schweißtuch der Theologenwillkür und Priestervorurtheile begraben.“ Und endlich hört jede geschichtliche Nüchternheit und Wahrheit auf, wenn es S. 253 heißt, „der gesammte Lehrbegriff der Pharisäer sei ein künstlich gegliederter, zum Zwecke der Gewissensbeherrschung und Seelenleitung aufgeführter Bau“ gewesen, oder wenn der Verfasser gar S. 242 sagt: „Auf dem Standpunkte der Theokratie ist die Religion ein Ausfluß des von Gott mit übernatürlichen Kräften begnadigten Königthums. Das war der Standpunkt der Gegner Jesu.“ Wir wollen mit dem Verfasser über seine Auffassung des Alten Testaments nicht streiten,

das er sammt Mose und den Propheten meist ohne weiteres mit der religiösen Anschauung der Gegner Jesu zusammenwirft; aber Aussprüche, wie die angeführten, zeigen doch eine Unkenntniß oder Verdrehung geschichtlicher Verhältnisse, die nicht ungerügt bleiben darf.

Nicht weniger ist die Darstellung des Wirkens Jesu selbst von diesen Partei=Stichworten beherrscht. Der Verfasser hofft in seiner Schrift unwiderleglich gezeigt zu haben, daß Jesus sein ganzes Leben dem armen, nothleidenden, gedrückten Volke gewidmet hat (S. VI). Soweit das wahr ist, ist es schwerlich je bezweifelt und bedurfte eines unwiderleglichen Beweises kaum; wenn der Verfasser aber S. 10 im Gegensatze zu dem Schleiermacher'schen Christusbilde hervorhebt, daß Jesus „unter dem Volk gewandelt, gelehrt, gekämpft, für das Volk gelitten hat und in den Tod gegangen ist“, so ist das doch wenig mehr, als eine dem Zeitgeschmack huldigende Phrase; denn der Christus der Evangelien hat, wie auch unser Buch genugsam zeigt, nicht bloß vor dem Volk, sondern auch vor den „Theologen und Kirchenmännern“ gelehrt und mit ihnen gekämpft, und daß er für alle Menschen gestorben, wird doch auch D. Schenkel nicht leugnen. Gewiß hat der Herr nicht um die Gunst der „privilegirten Stände“ gebuhlt, aber ebenso wenig um die des Volkes; und nie hätte er zu ihm solche schmeicheleirische Worte gesprochen, wie sie Schenkel in seinem Thun und Reden findet: die Männer des Volks sind die Männer der christlichen Zukunft (S. 82); neue Epochen der Entwicklung und des Fortschrittes werden in der Regel von unten angebahnt, sie entspringen aus der Kraft und Fülle des tüchtigen und lebendigen Volksgeistes (S. 166). Ich meine, auch der Verfasser wird nicht leugnen, daß das Christenthum anderswoher entsprang.

Nach D. Schenkel war Jesus gekommen, die verlassene und veräußerte Laiengemeinde zur sittlichen und religiösen Freiheit emporzuheben (S. 89), sie von der Bevormundung der Priester und Theologen zu befreien (S. 95); darum muß er sich natürlich auch über das „Gemeindeprincip“ und seine Consequenzen aussprechen. Aber man muß wohl ein sehr begeisterter Anhänger dieses Principes sein, um darin, daß Jesus „auf seine Jünger eine Gemeinde grün-

den wollte", eine Polemik gegen hierarchische Regungen und eine Erklärung darüber zu sehen, daß in dem Gemeindeleben das Reich Gottes seinen angemessensten Ausdruck und seine wirksamste Erscheinung findet (S. 139), oder in dem Dankgebet Matth. 11, 25 eine Erklärung darüber, daß die Gemeinde nicht von oben herab gebaut werden soll, sondern von unten herauf (S. 165). Und nur aus dem Eifer, noch einen ihm so wichtigen Punkt zur Sprache zu bringen, ist es zu erklären, wenn der Verfasser die Stelle Matth. 18, 18 einmal auf das Ausschließungsrecht (S. 140) und dann wieder auf das Gesetzgebungsrecht der Gemeinde deutet (S. 199), oder wenn er in der Ermahnung zum Gebet im Kämmerlein die Warnung vor „dem kirchlichen Marthadienst“, der „gottesdienstlichen Pracht und Fülle“ findet (S. 182). Die (bekanntlich sehr problematische) Theilnahme des Judas am Abendmahle wird S. 280. 281 benutzt, um vor Kirchenzucht zu warnen und darzuthun, daß Jesus „keine besondere Vorbereitung“ und kein „vorangehendes Bekenntniß“ „zu einer bestimmten dogmatischen Formel“ vor dem ersten Abendmahl gefordert, sondern „unbedingte Freiheit der Theilnahme jedem Theilnehmer zugestanden“. Sehr gesucht ist es, wenn das „Wort“, wovon Jesus in seinen Gleichnissen redet, in den Gegensatz gestellt wird „zu der geschichtlich vermittelten, amtlich vorgeschriebenen Satzung“ (S. 108). Aber, die „Satzung“ ist überhaupt das im ganzen Buch bis zur Ermüdung wiederkehrende, im Grunde das gesammte Object der im Leben und Leiden des Heilandes vollzogenen Erlösung bezeichnende Stichwort, das immer zunächst auf die ceremonielle Satzung geht, aber dann doch auch die Anwendung auf die Glaubenssatzung gestatten soll, so daß der Verfasser in der Polemik Jesu gegen die pharisäischen *ἐντάλματα ἀνθρώπων* „das äußerliche, bekenntnißmäßige, todte, dumpfe Kirchenthum“ gezeichnet finden kann (S. 126).

Und wie äußerst gewaltsam werden die Beziehungen auf die Tagesfragen oft herbeigezogen! Gibt es wohl einen schielenderen Ausdruck, als wenn die Erklärung Christi über die Sabbathfeier (Mark. 2, 28) als Proclamation der Cultusfreiheit (S. 88) aufgefaßt wird? Ist es wohl noch nüchterne Exegese zu heißen, wenn Luk. 6, 37 auf die Gewissensrichterei, das Verdammen fremder



religiöser Ueberzeugungen bezogen wird? (S. 101.) Und klingt es nicht fast komisch, wenn die Menschenliebe, welche den Weg zum ewigen Leben bildet, „nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Jesu“ die „von confessionellen, feudalen, nationalen Vorurtheilen gereinigte“ sein soll (S. 177). Von diesem Standpunkte aus müssen die Worte heiligen Jorues, die Jesus gegen seine Gegner sprach, dem Verfasser geradezu als Bannstrahlen gegen seine kirchlichen Gegner dienen. „Die Sünde theologisch = hierarchischer Verhärtung und Verstockung bezeichnete Jesus als die Sünde wider den heiligen Geist. Sie ist mithin nach der Erklärung Jesu — der bewußte hoshafte Fanatismus in seinem selbstüchtigen, engherzigen, und blinden Widerstande gegen den religiös = sittlichen Fortschritt, gegen die Erneuerung und Entwicklung auf dem kirchlichen Gebiete, sie findet sich bei den Trägern und Vertretern des orthodoxen Satzungs = glaubens“ (S. 106). „Der Weheruf Jesu ist noch nicht verklungen, er trifft noch heute, wie eine Posaune des Gerichts, jedes auf die Satzungen der Ueberlieferung und auf die Herrschaft eines mit Vorzugsrechten ausgestatteten Clerus gegründete Kirchenthum“ (S. 254). Und so läuft denn die Schilderung des Charakterbildes Jesu S. 325 in eine zornerfüllte Diatribe gegen das Schreckbild aus, das sich der Verfasser von seinen Gegnern gemacht hat.

Wir begnügen uns damit, dargethan zu haben, daß der Verfasser nicht „aus den vorhandenen Quellschriften ein wirkliches Christus = bild von echt geschichtlicher Wahrheit und urkundlicher Treue“ (S. 11) gegeben hat, da weder seine kritische noch seine geschichtliche Methode den Anforderungen der Wissenschaft entspricht. Es ist daher für uns sein Charakterbild Jesu nur der Ausdruck seiner individuellen theologischen Ueberzeugung, die er hier nicht ohne starke Gewalt = mittel mit den evangelischen Quellen zu vermitteln versucht hat. Mögen Andere diese theologische Ueberzeugung ihrer Kritik unterwerfen, Referent kann nur sein tiefes Bedauern darüber aussprechen, daß hier „dem Bedürfniß der Gemeinde“ ein Charakterbild Jesu geboten wird, das den Anspruch, den es so selbstgewiß erhebt, so wenig befriedigt.

## Gedanken und Bemerkungen.

---



1.

## Zur Erklärung des Buches Koheleth

von

D. F. K. Gurlitt a).

---

### 1. Inhalt des Buches.

Das Buch Koheleth, wie kaum erst darf gesagt werden, ist nichts weniger als eine systematisch angelegte, in strenger Logik fortschreitende Schrift. Die Grundgedanken, die es enthält, kehren in ver-

a) Die nachfolgenden Blätter bringen die letzte Arbeit, welche uns Pastor Gurlitt noch kurz vor seinem Hinscheiden zugesendet hat. Er war im Lauf von fast drei Decennien ein treuer, unverdrossener, hochgeschätzter Mitarbeiter an unserer Zeitschrift, und so geziemt es sich gewiß, daß ihm in derselben auch ein Zeichen dankbaren Andenkens auf das Grab gelegt werde. Persönlich unbekannt mit dem Verewigten, vermag ich nur Weniges über seine Lebensumstände mitzutheilen, was ich im Wesentlichen einem Nekrolog der allgemeinen Kirchenzeitung vom 30. Juli 1864 entnehme:

„Geboren am 28. Nov. 1802 besuchte Joh. Friedr. Karl Gurlitt seit 1816 das Johanneum und Gymnasium seiner Vaterstadt Hamburg, welche Anstalten damals unter der Direction seines Großonkels, D. Joh. Gurlitt, in voller Blüthe standen. Um Michaelis 1822 ging er nach Halle, wo zunächst Gesenius, Wegscheider, Gerlach und Reisig seine Hauptlehrer wurden, dann Ostern 1825 nach Berlin, wo er sich näher an Schleiermacher und Neander anschloß. Um 1826 nach Hamburg zurückgekehrt, ward er nach wohlbestandenem Candidaten-Examen 1829 Katechet an den Strafanstalten und am 21. Januar 1833 Pastor in Billwerder, welches Amt er also 31 $\frac{1}{2}$  Jahr und zwar mit großer Treue verwaltet hat. Als Prediger folgte er mit Glück den Spuren seines verehrten Lehrers Schleiermacher; seine Predigten waren scharfsinnig und ge-



schiedener Form und Wendung beständig wieder. Sie werden bis zu einem gewissen Punkte verfolgt, dann verlassen, später abermals aufgenommen, in einer anderen Richtung verfolgt oder einfach auf's neue bestätigt und so fort in mehrfacher Wiederholung bis an's Ende. Es hat das Buch in dieser Hinsicht einige Aehnlichkeit mit dem ersten Johannesbriefe, in welchem gleichfalls gewisse Grundgedanken stets auf's neue wiederkehren: nur mit dem Unterschiede, daß in diesem doch noch eher ein stetiger Fortschritt der Gedankenentwicklung zu erkennen ist; während im Buche Koheleth statt der inneren logischen Triebkraft der Gedanken allein Stimmung und Laune über den Fortgang der Verhandlung zu entscheiden scheint und die Darstellung sich fast in einem ähnlichen Kreislaufe bewegt, wie der, welcher zu Anfang des Buches als Charakter aller Erscheinungen der sichtbaren Welt geschildert wird.

Bei dieser Beschaffenheit des Buches würde es ein vergebliches Unternehmen sein, den Inhalt desselben ermitteln und zur Anschauung bringen zu wollen, indem man dem Gedankengange nachspürt, wie er von Vers zu Vers, von Capitel zu Capitel weiter schreitet. Es

---

dankeu voll. Von seiner mannichfaltigen und gewählten theologischen Gelehrsamkeit hat er durch eine Reihe von Abhandlungen Zeugniß gegeben, die in den Studien und Kritiken abgedruckt sind. — Seit 1833 mit Elisabeth Bachmann in glücklicher Ehe lebend, hinterließ er sechs Söhne, die sich theils dem polytechnischen Fache, theils der Landwirthschaft gewidmet haben. Sein Tod trat in Folge eines Nervenfiebers am Morgen des 25. Juni 1864 in dem Pfarrhause ein, von dem aus er so lange gewirkt hatte. Seinen zahlreichen Freunden, die in ihm eine Zierde seines Standes ehrten und liebten, wird er unvergeßlich sein.“

Das Hauptgebiet von Gurlitt's theologischer Thätigkeit, auch für die Studien, war die Schriftauslegung Alten und Neuen Testaments. Auf diesen Gebieten bewegte er sich als selbstständiger Forscher, durchdrungen von christlichem Sinn, unterstützt von gründlicher Gelehrsamkeit, und wie theologisch so insbesondere auch philologisch tüchtig gebildet. Seine Arbeiten waren alle auf's Beste durchdacht, fein und sinnig und bis auf die sichere, deutliche Handschrift hinaus klar und präcis durchgeführt. Niemand wird sie unbefriedigt von der Hand gelegt haben; jeder konnte daraus etwas lernen, davon eine gesunde Anregung empfangen. So werden auch wir ihm stets eine treue Erinnerung bewahren und sein Wort auch in der Nachwirkung mit den besten Segenswünschen begleiten.

Carlsruhe im Nov. 1864. M. Mann.

gibt vielmehr, die Hauptgedanken auszufondern und diese in das richtige logische Verhältniß zu bringen, das sie ihrer Natur nach zu einander zu haben. Nach dieser Methode dürfte sich als Inhalt des Buches Folgendes ergeben.

Koheleth erklärt selbst wiederholt, daß er es sich zur Lebensaufgabe gemacht, Weisheit zu suchen und darüber auch Andere zu belehren (1, 12. 17; 8, 9. 16; 9, 1; 12, 9—12), und zwar die practische Lebensweisheit, die in Erkenntniß des Zieles besteht, nach welchem der Mensch zu streben hat — des höchsten Gutes, wenn man so sagen will —, wie auch des Weges, der zu diesem Ziele führt (1, 3). Um diese Erkenntniß zu finden, hat er sich an die Erfahrung gewandt, hat er die gesammte Ordnung und den herkömmlichen Lauf der Dinge dieser Welt betrachtet, um daraus zuverlässige Regeln für Thun und Lassen herzuleiten (1, 12; 2, 12). Das Resultat dieser Forschungen — was er gesehen und gefunden, wie die oft wiederkehrende Formel lautet — hat er in seinem Buche niedergelegt.

Dies Resultat ist zunächst von negativer Art. Koheleth hat gefunden, daß, nach der Erfahrung zu urtheilen, Alles eitel ist und windiges Streben, d. h. daß, was auch der Mensch sich zum Ziele setzen und wie er dasselbe zu erreichen sich abmühen mag, zuletzt doch seine Mühe vergeblich erscheint, weil damit nichts wirklich erreicht oder gewonnen wird (1, 2. 14). Denn, was der Mensch thun mag, an den allgemeinen, von Gott einmal gesetzten Ordnungen ändert er damit nichts; diese Ordnungen verfolgen nach wie vor in immer gleicher Weise ihren Gang (1, 3—11. 15; 3, 14. 15; 6, 10—12; 8, 8). Und freilich, so weit das Thun des Menschen damit zusammentrifft, wird es gelingen. Es wird gelingen, wenn es zu rechter Zeit und Stunde geschieht, wo es in den verordneten Lauf der Dinge sich richtig einfügt. Ist aber nur dies der Fall, so ist im Uebrigen gleichgültig, was der Mensch thut. Einander durchaus entgegengesetzte Handlungen und Unternehmungen können unter dieser Bedingung in demselben Maße von erwünschtem Erfolge begleitet sein. Ganz ebenso schlägt auch Alles fehl, wenn diese Bedingung nicht erfüllt wird, wenn man für sein Thun und Unternehmen die rechte Zeit und Stunde nicht trifft, und

dieselbe mit Sicherheit zu treffen, nicht bloß zufälliger, sondern vorbedachter Weise, ist dem Menschen schwer, wenn nicht unmöglich (3, 1—8; 9, 1—3. 11. 12; 3, 9—10; 8, 6. 7. 17). Selbst wenn dem Menschen gelingt, was er vorhat, hat es damit doch keine Dauer. Denn er muß sterben, und was dann aus ihm selbst wird, weiß niemand zu sagen; jedenfalls sind für ihn selbst die Werke, die er gethan, verloren, und auch das Andenken an ihn und sein Thun verschwindet mit der Zeit. Die Werke aber, die von ihm zurückbleiben, kommen in fremde Hände und nichts stellt ihn sicher, daß sie da nicht gänzlich zu Grunde gehen (3, 19—21; 2, 16. 18—21; 5, 13—15; 9, 3—6).

Die Wahrheit dieser ganz allgemeinen Erfahrung bestätigt sich im Einzelnen bei jedem besonderen Ziel, das der Mensch sich setzen und als wünschenswerth verfolgen mag; sei es Befriedigung leidenschaftlich erregter Neigungen oder Abneigungen, sei es Reichthum, Gunst und Ehre bei den Menschen; sei es sogar Weisheit und Gerechtigkeit (2, 1. 4—11; 4, 4—12; 6, 7; 5, 9—16; 4, 13 bis 16; 2, 14—16; 3, 16; 8, 14). Mühe und Qual hat der Mensch immer von seinem Trachten und Streben. Ob es ihm aber irgend einen Gewinn einbringt, ist niemals vorauszusagen und hängt durchaus von jenem von Gott geordneten Lauf der Dinge ab, über welchen er selbst nichts vermag (2, 23; 8, 16).

Nach diesem allerdings durchaus negativen Resultat der Forschung könnte ein Mensch wohl an der Welt und seinem eignen Thun völlig verzweifeln und auf den Gedanken kommen, daß es das Weiseste sei, das Streben nach Weisheit gänzlich aufzugeben und sich für die Thorheit zu entscheiden, sein Leben also ohne bestimmten Zweck, ohne Bedacht und Ueberlegung, nach dem Impuls des Augenblickes zu führen (2, 17. 18. 20; 4, 2. 3; 1, 17; 2, 3). Allein obgleich sich in der That kein sicherer, bleibender Gewinn von der Weisheit in der Erfahrung nachweisen läßt und obgleich die Beschäftigung mit ihr viel Sorge und Unmuth macht: so kann doch der Mensch nicht lassen, nach ihr zu streben, da Gott selbst den Trieb dazu ihm in's Herz gegeben hat (1, 13. 18). Auch ist die Weisheit an sich selbst ein Gewinn und besser als Thorheit; da es eine höhere Stufe der Vollkommenheit ist, seiner selbst be-

mußt wie im Lichte zu wandeln, als träumend und gedankenlos wie in Finsterniß einherzugehen (2, 13. 14; 7, 1—11). Nicht minder, wenn schon die Weisheit sich für Auffindung und Erreichung des letzten Zieles als unzulänglich erweist und nicht einmal unter Menschen die Anerkennung findet, die ihr gebührt, gewährt sie doch in vielen einzelnen Fällen Vorthail, Schutz und Sicherheit; mehr als Reichthum und Macht — wobei besonders die Gefahren hervorgehoben werden, die von Seiten der Frauen und derer, die Gewalt haben auf Erden, drohen, und denen nur mit Hülfe der Weisheit zu entgehen ist — (7, 19; 8, 5; 9, 13 bis 10, 4; 9 bis 15). Am deutlichsten zeigt sich der Vorzug der Weisheit, wenn sie sich findet oder nicht findet bei den Regenten, die auf das Schicksal so vieler Anderer Einfluß üben (10, 5—7. 16—20).

Immer jedoch gibt die Weisheit, die sich auf die Erfahrung stützt und abgeleitet ist aus der Betrachtung dessen, was vor Augen ist, keine genügende Regel für das menschliche Verhalten. Das thut nur ein fester Glaube an das vergeltende Walten Gottes, der sich durch keine, dem Anschein nach so widersprechende Erfahrung erschüttern läßt und als Folge davon die Furcht Gottes, bei der man sich in Demuth den unbegreiflichen Fügungen Gottes unterwirft und unverrückt Gottes Gebote hält (3, 17. 18; 5, 7. 8; 8, 11—13; 4, 17; 5, 6; 12, 1. 13). Wer dieser Regel folgt, geht nicht nur überhaupt am sichersten, sondern findet auch als Gabe und Gnadenlohn Gottes den einzig wahren Genuß der mühevollen Tage seines nichtigen Lebens unter der Sonne; indem er, ohne sich zu quälen über den künftigen Fortgang seines Geschickes, den er doch nicht ergünden kann und vertrauensvoll Gott anheimstellt, mit zufriedenem Gemüthe sich freuet an Allem, was jedesmal die Gegenwart ihm Gutes bietet; indem er desgleichen mit fröhlichem Muth und weitem Herzen thut und vollbringt, was Zeit und Stunde ihm als Pflicht auferlegt und auch Anderen zu Nutz und Freude gereichen mag (2, 24. 25; 3, 12. 22; 5, 17—19; 6, 1—6. 8. 9; 7, 13. 14; 8, 15; 9, 7—10; 11, 1—10). Selbst was die Erfahrungsweisheit als heilsam kennen lehrt, wirklich zu befolgen, wird nur derjenige im Stande sein, der jene Hauptregel nicht verläßt (7, 15—18).



Alles zusammengekommen, will demnach das Buch Koheleth Antwort auf die Frage geben, was wahre Freiheit sei. Und die Antwort, die es gibt, läßt sich mit den Worten der heil. Schrift in drei Sätzen ausdrücken: 1) Die Weisheit der Welt ist Thorheit vor Gott; 2) die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang; 3) wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er ein Vergelter sein werde derer, die ihn suchen.

Dieser Glaube ist das eigentliche Fundament der ganzen Lehre unseres Buches, und zu leugnen ist freilich nicht, daß er darin ohne alle Begründung als einfaches Postulat erscheint, daher auch noch mit den ihm widerstrebenden Erfahrungen schwer zu ringen hat. Aber, je mehr er dennoch als unentbehrlich erkannt wird für die richtige Lebensführung, desto stärker wird dadurch die Sehnsucht nach der noch fehlenden sicheren Begründung geweckt und ebendarin dürfte die messianische Bedeutung unseres Buches, die Pädagogie auf Christum hin, zu suchen sein, der wir bei jedem Buche des Alten Testaments nachzuspüren haben.

## 2. Ueber den Namen מְלִיצִיָּה.

Unter den mancherlei Erklärungen, die dieses räthselhafte Wort erfahren hat (collector, congregator, consessus etc.), dürfte die am meisten Zustimmung finden, welche auch die althergebrachte, durch LXX und Vulg. autorisirte ist, wornach das Wort einen öffentlichen Redner oder Lehrer, einen Prediger, *ἐκκλησιαστής*, bezeichnet. Doch scheint noch Einiges zu fehlen, damit diese Erklärung volle Befriedigung gewähre und kein weiteres Verlangen nach einer anderen neben sich aufkommen lasse.

Um diesem Ziele näher zu rücken, wird vor allen Dingen festzuhalten sein, daß מְלִיצִיָּה an sich zwar ein nomen appellativum ist, in unserem biblischen Buche aber durchaus als nomen proprium gebraucht wird und vermuthlich für diesen Gebrauch erst eigens erfunden und formirt ist; nach Weise ähnlicher in der deutschen Literatur bekannten Namen, wie: Frigedank, Theuerdank, Freimund, Konrad (= Rathgeber) u. Nach Analogie dieser Namen könnte man das hebräische Wort zu deutsch etwa durch Volktrath wiedergeben.

Bei dieser Annahme macht auch die Femininalform des Wortes keine Schwierigkeit. Denn daß für Eigennamen auch männlicher Personen Femininalformen gebraucht werden, kommt in allen Sprachen vor. Man denke an Namen wie Blume, Wiese, Vernunft, Lafleur, Laplace, Aquila, Bestia und viele andere ähnliche. Für das Hebräische insbesondere hat schon Gesenius im Lexikon auf die Namen סַפְרָה und סִפְרָה (Esr. 2, 55 u. 57) hingewiesen. Da außerdem im Hebräischen die Femininalform zu Bezeichnung abstracter Begriffe verwandt wird, so ist sie um so mehr geeignet, wie die erwähnten deutschen Namen Frigedank zc., die zum Theil ebenfalls abstracte Begriffe repräsentiren, zu fingirten Eigennamen verwendet zu werden, durch welche Amt und Geschäft dessen soll angezeigt werden, dem sie beigelegt sind; in unserem Falle das Amt der Volksunterweisung oder Volksberathung, das Volkslehrerthum, was קִרְרָה eigentlich, wenn es als appellativum gedacht wird, bedeuten dürfte und was in Ermangelung eines anderen, dem Sinn des Wortes und zugleich der Form eines Eigennamens mehr entsprechenden Ausdrucks eben durch den vorgeschlagenen Namen „Volkrath“ wiederzugeben mag versucht sein.

Daß aber das Amt und Geschäft dessen, der in unserem Buche redend eingeführt wird, mit Recht als Volkslehrerthum zu bezeichnen ist, dafür dürfte sich am Schlusse des Buches selbst die beste Bestätigung finden. Denn wenn hier gesagt werden soll, wer oder was Koheleth gewesen: so ist das gar nicht anders, als solle damit schließlich das Räthsel dieses für den Verfasser des Buches gewählten ungewöhnlichen, nicht sogleich für Jeden verständlichen Namens seine Lösung erhalten; als wolle der Verfasser nämlich sagen: Uebrig ist noch zu erklären, was der Name Koheleth bedeutet, und da ist zu wissen, daß er einen weisen Mann bedeutet und zwar einen, der das Volk belehrt; der erwägt und forscht und was er erforscht hat, in Sprüchen zusammenstellt, für die er anmuthigen Ausdruck sucht und die er sorgfältig niederschreibt als Worte der Wahrheit. So erhalten wir für den Namen Koheleth ganz entschieden den Begriff eines weisen Volkslehrers, nur noch mit der näheren Bestimmung, daß ein Lehrer gemeint ist, der seines Amtes nicht in mündlicher Rede wartet, sondern in Schrift.

Salomo, der König, der weiser war als alle Menschen und dreitausend Sprüche redete (1 Kön. 4, 31. 32) war das allgemein bewunderte Ideal eines solchen Lehrers. In ihm war das Volkslehrerthum in glänzendster Gestalt erschienen und hatte gesessen auf dem Throne Israels. Ihm vor jedem Andern kam daher auch der Name Koheleth zu und möchte die Deutung Ewald's nicht fern vom Ziele liegen, wenn er meint, mit Salomo werde in unserem Buche die personificirte Weisheit redend eingeführt. Es ist nur die Beschränkung hinzuzufügen, daß in diesem Könige nicht sowohl die Weisheit selbst als vielmehr das Ringen und Streben nach Weisheit (nicht die *σοφία*, könnte man sagen, sondern die *φιλοσοφία*) personificirt erscheint und auch dieses nicht so sehr als ein Ringen zu eignem Gewinn, denn als ein Ringen zum Gewinn für Jedermann, weil zu dem Zwecke, daß das Errungene allem Volke zugänglich gemacht und mitgetheilt werde. Das aber führt auf die Behauptung zurück, daß Koheleth das personificirte Volkslehrerthum ist, das in unserem Buche sich durch den Mund Salomo's vernehmen läßt.

Auch diese Ansicht dürfte in den eigenen Worten des Buches selbst ihre Bestätigung erhalten, nämlich durch das, was 12, 11 zu lesen ist. Dieser Vers findet zwar verschiedene Erklärungen. Einige übersetzen: Sprüche der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel, sind (Sprüche) der Herren oder der Mitglieder der Versammlungen, welche (Sprüche nämlich) gegeben werden von einem Hirten oder Lehrer. Andere meinen, daß die Mitglieder der Versammlungen, die Weisen, selbst mit eingeschlagenen Nägeln verglichen werden, was aber schwerlich zulässig ist. Elster erklärt *כעלי אספות* von den Sprüchen: Wie eingetriebene Nägel sind die engverbundenen, wohlgeordneten sc. *דברים*. Allein auch diese Erklärung möchte sich wenig empfehlen, und auch in der zuerst angeführten bleibt es hart, vor *כעלי אספות* aus der ersten Hälfte des Verses *דברי* suppliren zu müssen. Ueberdies hinkt dabei der Schluß „welche gegeben werden von einem Lehrer“ sehr matt hinterdrein und ist kaum zu sagen, was er soll. Sind aber alle diese Versuche als verunglückt anzusehen, so bleibt nicht leicht etwas Anderes übrig, als daß man *כעלי א* von dem Vorhergehenden trenne und

mit dem Nachfolgenden verbinde, in dieser Weise: Sprüche der Weisen sind wie Stacheln und eingeschlagene Nägel; die Mitglieder der Versammlungen sind gegeben von einem Hirten oder besser noch von Einem, einem einzigen Hirten, d. h. daß es Mitglieder der Versammlungen gibt, stammt her von Einem Hirten, der sie nämlich eingesetzt und aufgebracht, die Versammlungen selbst, deren Mitglieder sie sind, zuerst angeordnet und in's Leben gerufen hat. Die Möglichkeit dieser Erklärung wird verbürgt durch den Gebrauch des Verbums  $\text{נָתַן}$  in Stellen wie 1 Mos. 17, 9; 41, 41. 43; 2 Mos. 7, 1; 5 Mos. 17, 15. Empfohlen wird sie dadurch, daß  $\text{מֵרֹאשׁ}$  für Lehrer schlechthin sonst kaum vorkommt; aber ein durchaus passender Ausdruck ist für Jeden, der als Führer an der Spitze Anderer steht, denen er vorangeht, die alle von ihm abhängig sind und die er leitet, und daß diese Bedeutung des Wortes zu ihrem vollen Rechte kommt, wenn wir nach der gegebenen Erklärung den Sinn unserer Stelle so fassen: Mitglieder der Versammlungen, d. i. weise Spruch- und Volkslehrer, stammen ab von Einem Hirten, d. i. von einem Einzigen, der als Hirte Allen vorangeht, und wer könnte dieser Einzige denn anders sein als Salomo? Auf diese Weise würde am Schlusse unseres Buches zuerst (12, 9. 10) gesagt, welches Amt und Geschäft der Name Koheleth bezeichnet. Dann würde, in dem ersten Theile von B. 11., dieses Amt gerühmt, indem die Werke desselben, die Sprüche der Weisheit und Wahrheit, mit Stacheln verglichen werden, die den Geist aufregen und hin- und hertreiben, ihre Deutung zu finden; während dieselben Sprüche hernach, wenn die Deutung gefunden ist, eingetriebenen Nägeln gleichen, sofern sie sich unvertilgbar dem Geiste einprägen. Endlich würde der Verfasser frei heraus sagen, warum er unter dem Namen Koheleth Salomo habe reden lassen, darum nämlich, weil dieser Hirt und Führer Aller sei, denen selbiger Name zukomme und der durch sie Alle rede oder als dessen Nachfolger, in dessen Namen und Geist Alle sprechen, auch der Verfasser unseres Buches. Daß die ganze Art, diesen Gedanken auszusprechen, etwas von einem Räthsel an sich hat, darf nicht stören; denn es ist dem Charakter des Buches ganz angemessen und macht den zu erklärenden Vers selbst zu einem von den Stachelwörtern, die den Geist, der



ihre Deutung sucht, hin und her necken und nicht ohne Anstrengung zum Ziele kommen lassen. Möchte jetzt die Deutung dieses Verses gefunden sein, damit er auch selbst zu einem eingetriebenen Nagel werden könne, an dem nicht mehr zu rütteln ist.

Wenn übrigens nach dem Bemerkten der חכם, dessen Amt und Geschäft mit dem Namen Koheleth bezeichnet wird, eine Art von Volkslehrer ist: so liegt die Frage nahe, wie derselbe sich zu den Propheten verhalte, denen doch auch der Charakter von Volkslehrern nicht abzusprechen ist. Da liegt der Unterschied zum Theil schon in dem verschiedenartigen Charakter der Lehre, die mitgetheilt wird, indem der חכם allgemeine, aus wiederholten Erfahrungen abstrahirte Wahrheiten, zunächst als reine Belehrung der Propheten aber das ausspricht, was vor aller Erfahrung im Glauben anzunehmen ist und sofort auf das Thun und Verhalten derer, an welche es gerichtet ist, bestimmenden Einfluß üben soll. Noch wesentlicher ist der andere Unterschied, daß der חכם die Wahrheit, die er mittheilt, durch eigenes Suchen und Forschen findet, wie das im Buche Koheleth überall auf's deutlichste hervortritt und schließlich mit bestimmten Worten ausgesprochen ist; während der Prophet die Wahrheit, die er verkündet und einschärft, durch Erleuchtung aus dem Geiste Gottes, durch Inspiration empfängt. Indessen findet in dieser Hinsicht auch wieder zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft statt. Denn alle Wahrheit und Weisheit ist von göttlicher Art. Auch die Liebe zu ihr und der Trieb, sie zu suchen, ist von göttlicher Herkunft, und eine Gabe Gottes ist es noch, wenn dieser Trieb seines Zieles nicht verfehlt, wenn das Gesuchte wirklich gefunden wird. Koheleth selbst bekennt dies 2, 26. Reichlich ist davon, wie bekannt, in den Proverbien die Rede und noch in dem apokryphischen Buche der *σοφία* Sal. 1, 1 — 5 kehrt derselbe Gedanke wieder. Ob daher der Eine mit Anstrengung suche, der Andere ohne Anstrengung empfangen, im Dienste Gottes stehen Beide, der חכם und der Prophet. Es können auch Beider Geschäfte oder Ämter sich mit einander verbinden; wie ja bei allen Propheten wohl sich Sprüche und Lehren nachweisen lassen, welche ganz Form und Charakter der Sprüche und Lehren des חכם, der חזקוני haben. Am herrlichsten hat sich diese Vereinigung vollzogen in dem, welcher

mehr als alle Propheten und auch mehr war als Salomo, und der nichtsdestoweniger es liebte, zu reden ἐν παραβολαῖς und ἐν παροιμίαις. In ihm denn ist Koheleth wieder erschienen in höchster Vollendung.

### 3. Ueber die Allegorie Cap. 12, 3—7.

Nach der traditionellen Erklärung soll dieser Abschnitt bekanntlich eine allegorische Schilderung der Schwächen und Gebrechen des höheren Alters enthalten. In neuerer Zeit jedoch haben einige Erklärer, besonders Umbreit, dem auch Elster folgt, diese Art der Erklärung verlassen und verworfen; hauptsächlich aus dem Grunde, weil damit dem Koheleth eine geschmacklose Spielerei aufgebürdet werde, die seiner sonstigen Schreibweise wenig angemessen sei. Außerdem ist geltend gemacht, daß jene ältere Erklärung sich nicht ohne große Künstelei und Gezwungenheit durchführen lasse und daß überdies, wie der Schluß von V. 5 lehrt, in dem ganzen Abschnitte nicht so wohl vom Alter, als von dem Eintritt des Todes die Rede sei. Dieser soll denn auch hier unter dem Bilde eines hereinbrechenden schrecklichen Ungewitters, gewissermaßen als weitere Ausföhrung von V. 2 geschildert sein.

Dagegen ist zu erinnern, daß freilich das Urtheil über Geschmack oder Geschmacklosigkeit eben Sache des Geschmackes und über Geschmackssachen nach einer alten Observation nicht zu streiten ist; daß aber doch wohl eine solche Schilderung des Alters, wie die ältere Erklärung annimmt, der Schreibweise des Koheleth nicht so ganz ferne liegen dürfte, da zu derselben auch der חזן gehört, der in Bildern und Gleichnissen, auch in Räthseln zu reden liebt, in Sprüchen, die Stacheln und Nägeln gleichen. Daß vollends in dem ganzen in Rede stehenden Abschnitte nicht vom Alter, sondern allein vom Eintritt des Todes die Rede sein müsse, ist auf keine Weise zuzugeben. Im Gegentheil, wenn man auf V. 1 sieht, wird nicht der Mensch überhaupt ermahnt, das Leben zu genießen, ehe der Tod kommt, sondern der junge Mensch wird ermahnt, seine Jugend zu genießen, ehe die weniger erfreulichen Tage kommen, und das ist doch das Alter, mit welchem freilich auch der Tod naht, aber nur als weitere naturgemäße Consequenz. Mit allem

Recht ist daher zu erwarten, daß zuvörderst die Freudlosigkeit des Alters und darnach erst der Eintritt des Todes als das völlige Ende alles Lebensgenusses geschildert werde; wie geschieht, wenn man mit dem  $\text{אשר-עַל}$  B. 2 die Schilderung des Alters, mit dem zweiten  $\text{אשר-עַל}$  B. 6 die Schilderung des gänzlichen Ruins, der den Tod herbeiführt, eintreten läßt.

Was die Erklärung der einzelnen Züge in dem ganzen Bilde betrifft, so ist allerdings wahr, daß die Erklärung vom Alter hie und da auf ernste Schwierigkeiten trifft, die nicht leicht in völlig befriedigender Weise zu lösen sind. Allein auch bei der anderen Erklärung finden sich Schwierigkeiten ganz ähnlicher Art und wohl noch größere.

Gleich B. 3 erklärt sich weit besser, wenn man an die Gebrechen des Alters, als wenn man an die Erscheinungen bei einem schweren Unwetter denkt. Im ersteren Falle versteht man die Hüter, besser: die Wärter des Hauses ( $\text{שמרי הבית}$ ), von den Händen, als denjenigen Gliedern, welche des ganzen Leibes zu wachen haben; denen nicht unähnlich, von denen 4 Mos. 1, 53 geschrieben steht, daß sie bei der Hütte des Zeugnisses des Dienstes wachen ( $\text{שמרו משמרת}$ ). Unter den  $\text{אנשי רהלי}$  aber denke man sich die Kniee, als in deren Kraft nach beliebter Anschauung des Alten Testaments sich vornehmlich die gesammte Leibeskraft manifestirt (vgl. Hiob 4, 4; Jes. 35, 3; Ps. 109, 24); und man wird gestehen müssen, daß zitternde Hände und gebeugte Kniee, wie sie gewöhnlich Bezeichnung großer Leibeschwäche sind, so auch die körperliche Hinfälligkeit des Alters auf's treffendste charakterisiren. — Dagegen, soll hier ein Unwetter geschildert sein, so sagt man zwar, es sei die Rede von der Furcht, in welche diejenigen gerathen, die als starke, kräftige Leute das Haus zu behüten berufen sind und es gegen den heraufbrausenden Orkan nicht zu schützen wissen. Auch läßt sich dieser Gedanke wohl zur Anschauung bringen, wenn man sich ein vereinzelt stehendes ländliches Gebäude vorstellt, wo beim Ausbruch des Ungewitters eine zahlreiche Dienerschaft in ängstlicher Hast herbeieilt (trepidat), das Gebäude sicher zu stellen, und selbst die starken Männer darunter sich gegen die Gewalt des Sturmes nicht aufrecht zu halten wissen. Allein um diese Vorstellung zu gewinnen,

muß man geneigt sein, zu den Worten des Textes Vieles zu suppliren. Allgemein, wie sie lauten, müßte man erwarten, daß sie zur Zeit des Sturmes von jedem Hause gelten sollen, und dann haben sie keine Wahrheit, da nicht jedes Haus so gebaut ist oder so liegt, daß ein ausbrechender Sturm ihm gefährlich zu werden droht, auch nicht in jedem Hause besondere Hüter zur Hand sind, es zu schützen. Etwas Anderes wäre es noch, wenn die Rede wäre von den Hütern eines Hauses in der Wüste oder auf dem Berge u. dgl., und zugegeben selbst, daß diese Deutung vom Unwetter sich mit Noth vertheidigen lasse, so ist doch die andere vom Alter jedenfalls einfacher und treffender.

Was B. 3 noch weiter folgt, wird bei der Annahme, daß ein Unwetter geschildert sei, davon erklärt, daß aus Furcht vor demselben alle gewöhnlichen Geschäfte der Häuser in Stillstand gerathen, indem übersetzt wird: Die mahlenden Mägde feiern, denn wenig haben sie zu thun. Ob *וְיָצְאוּ* wirklich heißen könne „wenig haben sie zu thun“, mag dahingestellt bleiben. Aber wenn die Mägde aus Furcht und Schrecken mit ihrer Arbeit innehalten, wie mag gesagt werden, daß sie innehalten, weil sie wenig zu thun haben? Schon der Ausdruck *יָצְאוּ* muß als sehr matt erscheinen, wenn er den plötzlichen Stillstand aller Arbeit zur Zeit eines allgemeinen Schreckens bezeichnen soll. Viel bequemer erklärt sich Alles, wenn man an ein Bild der Altersschwäche denkt und unter den Müllerinnen die Zähne versteht, die müßig stehen, weil ihrer wenige sind oder werden. Denn je weniger Zähne Einer hat, desto mühsamer wird die Arbeit des Essens, desto geringer ist auch die Lust, die Zähne in Arbeit zu setzen; ganz anders als bei einem lückenlosen, jugendlichen Gebiß, das beständig zu fleißigster Thätigkeit bereit ist.

Auch am Schluß des 3. Verses wird die Phrase „es verdunkeln sich, die durch die Fenster sehen“ geziert, wenn er davon soll verstanden werden, daß denen, die bei einem Unwetter aus dem Fenster sehen, dunkel vor den Augen wird; weil es eben draußen, vor den Fenstern, dunkel ist. Statt dessen denke man sich unter denen, die durch das Fenster sehen, die Augen selbst, und unter den Fenstern (*אֲרוֹת*) die von den Augenlidern eingerahmte Oeffnung der Augen-



höhle: so ist gegen das Treffende eines solchen Gleichnisses gewiß nichts einzuwenden. Denn allen Bedeutungen von ארכה, welche die Wörterbücher aufführen (Fenster, namentlich Fenster oder Schleusen des Himmels, Taubenschlag, Rauchfang) dürfte der Begriff einer Oeffnung zu Grunde liegen, die durch eine Thür oder Klappe verschließbar ist. Ganz besonders setzen die ארכה השמים einen solchen Begriff mit Nothwendigkeit voraus, und ganz so ist die durch die Augenlider verschließbare Oeffnung beschaffen, durch welche die Augen hervorblicken. Läßt man aber dies Gleichniß gelten, so ist vollkommen verständlich, wie gesagt werden mag, daß sich die, welche durch die Fenster sehen, verdunkeln, und daß damit nichts Anderes gemeint ist, als die Schwäche des Gesichtes, wie sie dem höheren Alter eigen ist.

In der ersten Hälfte von B. 4 paßt der Zug allerdings ganz gut in das Gemälde eines Unwetters hinein, daß man die Thüren schließt, die nach Außen gehen. Nur hätte man die Erwähnung dieser Maßregel nicht erst hier, sondern schon gleich bei Erwähnung der ersten Anstalten zum Schutz des Hauses B. 3 erwarten sollen. Wird dann noch daneben gesagt, daß gleichzeitig das Geklapper in der Mühle gedämpft wird, d. h. daß alle gewöhnliche Tagesarbeit stille steht: so muß diese fast buchstäbliche Wiederholung dessen, was schon B. 3 da war, sehr überflüssig und schleppend erscheinen, zumal da dasselbe B. 3 schon stärker ausgedrückt war. Denn daß die Müllerinnen feiern, sagt doch mehr, als daß das Geklapper der Mühle gedämpft wird, in gedämpfter Weise also doch noch fortgeht. Versuchen wir statt dessen die Worte von Gebrechen des Alters zu erklären, so sind die Thüren nach der Gasse, die geschlossen werden, am natürlichsten nicht, wie gewöhnlich geschieht, von dem Munde, sondern von den Ohren zu verstehen. Denn der Mund steht nicht für gewöhnlich offen, noch verschließt er sich im Alter; wohl aber ist dies mit den Ohren der Fall, die offen stehen, so lange jeder Schall und Ton, der von draußen sich erhebt, laut und vernehmbar zu ihnen eingeht, die dagegen sich schließen, wenn das Gehör schwach und stumpf wird. Daß gerade der Dual לְהִימָן gebraucht ist, darf freilich nicht urgirt werden, da es auch von einer einzigen Thüre, namentlich vom Munde mit den

beiden Lippen, gebraucht sein könnte; stützt aber doch die angenommene Erklärung eher, als daß sie ihr hinderlich wäre. Unter den מרחם sodann verstehe man nicht sowohl das Mahlwerk selbst, also die Zähne, als vielmehr den Ort, wo sich dieses befindet, die ganze Mühle, d. i. die ganze Mundhöhle. Dem entsprechend ist die Stimme der Mühle nichts Anderes als die Menschenstimme und der Sinn des ganzen Passus ist: Nach Außen hin stumpft sich das Gehör ab, daß fremde Stimmen nicht mehr vernommen werden, während zugleich die eigene Stimme sinkt, dumpf und leise wird.

Noch enthält V. 4 einen anderen Passus, der allerdings besondere Schwierigkeiten darbietet, wenn man bei der Erklärung von den Gebrechen des Alters beharrt, sich aber ziemlich leicht und einfach erklären läßt, wenn man in dem ganzen Abschnitt ein schweres Unwetter geschildert findet. Denn es läßt sich nicht leugnen, zu einer solchen Schilderung schickt es sich durchaus, wenn gesagt wird, daß der Sperling oder überhaupt der Vogel sich zum Geschrei erhebt (הִפֹּל וְדִקֵּק) und alle Töchter des Gesanges, d. i. wiederum alle Vögel, sich ducken oder nach Elster's Erklärung sich senken und unruhig am Boden hinflattern, wiewohl hiemit schon in den Text mehr hineingetragen wird, als er wirklich enthält. Allein, wenn auch an diesem einen Punkte die neuere Erklärung vor der älteren sich empfehlen sollte: so kann das doch nicht entscheidend sein. Vielmehr, da in allem Vorhergehenden die ältere Erklärung sich ebenso gut, meistens noch besser aufrecht erhalten läßt, als die neuere: so ist nicht zu verzagen, daß sich auch die Schwierigkeiten, die sich an dieser Stelle erheben, auf die eine oder die andere Weise müssen heben lassen. Wir, ohne auf andere Versuche zu diesem Zwecke einzugehen, schlagen vor, zu übersetzen: Und sie (nämlich die Stimme der Mühle, die Greisesstimme) erhebt sich zur Stimme des Sperlings und es zischeln alle Töchter des Gesanges, d. i. alle Laute, die aus der Kehle kommen. Kurz vorher nämlich heißt es, daß die Stimme des Greises sich senkt (הִשָּׁכָה), matt und dumpf wird. Nun wird hinzugefügt, daß, wenn sie sich ja einmal erhebt, sie es doch nur zu dem zirpenden Laut eines Sperlings bringt und so nichtsdestoweniger alle Stimmlaute schwach und kurzathmig bleiben. Töchter des Gesanges von Vögeln

zu verstehen, liegt allerdings nahe, besonders, nachdem kurz zuvor הַצִּפּוֹר genannt ist. Indes könnten damit doch auch die einzelnen Gesangstöne, allgemeiner die einzelnen Stimmlaute bezeichnet sein; in der Weise, wie die Pfeile Söhne des Köchers, Söhne des Bären die einzelnen Sterne in diesem Sternbilde genannt werden, und würde es der Räthelsprache unseres Abschnittes wohl angemessen sein, einen solchen doppeldeutigen Ausdruck zu gebrauchen. Beiläufig mag angemerkt werden, daß Jes. 29, 4 jenes הָרָעָה, was an unserer Stelle von den Töchtern des Gesanges ausgesagt ist, die gedämpfte Rede des Todtenbeschwörers oder des von ihm beschworenen Gespenstes bezeichuet und daß daselbst auch die Vergleichung einer solchen Stimme mit dem Vogelgezwitscher nicht fehlt; was beinahe auf den Gedanken bringen könnte, daß Koheleth bei Entwerfung seines Bildes eben dieses Prophetenwort im Sinne gehabt habe.

Von besonderer Schwierigkeit ist noch die letzte Hälfte des fünften Verses. Elster übersetzt: Auch von der Höhe fürchtet man sich (indem das Unwetter von dort herabbraust) und Schrecken ruht auf dem Wege (so, daß man sich nicht hinauswagt); wenn man verschmäht die Mandel, wenn widerwärtig ist die Grille und ohne Reiz die Kapper, d. h. wenn man, vom Schrecken übermannt, die einladendsten Speisen unberührt läßt. Ob diese Erklärung in ihren einzelnen Momenten sich sprachlich genügend rechtfertigen läßt, mag unerörtert bleiben. Der Sinn aber, der auf solche Weise gewonnen wird, kann als besonders empfehlenswerth nicht angesehen werden. Denn nachdem schon gleich Anfangs, V. 3, gesagt ist, daß die Hüter des Hauses zittern, und mit Angst und Schrecken dem Einsturz desselben entgegensetzen, würde es sehr sonderbar sein, wenn hinterher noch hinzugefügt wäre, daß man sich fürchtet vor dem Unwetter, das von der Höhe kommt; da es ja schon längst nicht als kommend, sondern als bereits in aller Stärke gegenwärtig gedacht und geschildert sein soll. Zu sagen überdies, daß man nicht wage, in's Freie hinauszugehen, wäre noch sonderbarer, da schon vorher angeführt ist, daß die Thüren nach draußen zu verschließen nöthig geworden ist. Auch daß den Leuten der Appetit zuackerbissen vergeht, wäre ein seltsam gewählter Zug, um damit die Verwüstung und Angst zu malen, die ein verheerendes Unwetter er-

regt. Viel besser, wenn man einmal, was von der Wandel, der Heuschrecke, der Kapper gesagt ist, als Verschmähung von Speisen erklären will, die noch am ehesten den Appetit reizen, ist dabei an die Stumpfsinnigkeit des höheren Alters zu denken und kann es ganz in der Ordnung erscheinen, daß, nachdem bereits der Stumpfheit des Gesichts, des Gehörs und der Sprachorgane gedacht ist, nun auch die Stumpfheit des Geschmacks eine Erwähnung finde (vgl. 2 Sam. 19, 35). Nur machen bei dieser Erklärung wieder die vorhergehenden Worte Bedenken, wenn man sie, wie gewöhnlich, davon versteht, daß alte Leute nicht gerne höher hinansteigen und schon vor jedem Gange Furcht haben. Denn das würde nur dieselbe Kraftlosigkeit schildern, die durch das Zittern der Hände und die Gebogenheit der Kniee B. 3 schon viel stärker geschildert ist, und würde auf keinen Fall einen so neuen, charakteristischen Zug enthalten, daß derselbe verdiente, mit dem nachdrucksvollen *da* zu Anfang des Verses eingeleitet zu werden. Vielleicht ließe sich die sem Uebelstande abhelfen, wenn man annimmt, daß, nachdem im Vorhergehenden die Gebrechen, welche das Alter an sich kümmerlich und freudlos machen, zur Genüge dargestellt sind, nun noch hinzugefügt werden solle, wie diese Freudlosigkeit vermehrt und vollendet wird durch das, was im Alter über die kümmerliche Gegenwart hinaus, in der Zukunft als unabwendbar herankommend zu befürchten steht, nämlich durch die Aussicht auf den nicht mehr fernem Tod. Um diesen Sinn zu gewinnen, könnte man erklären: Auch von der Höhe her fürchtet man sich, d. h. man fürchtet sich vor dem, was aus der Höhe kommt; mag man sich unter der Höhe die Ferne denken oder den Himmel, von wo Gott das Loos des Todes sendet; und Schrecken ist auf dem Wege, wo aller Reiz des Lebens seine Kraft verliert, denn es ist dies der Weg, der den Menschen zu seinem ewigen Hause, seinem Grabe führt. Allein wir meinen, derselbe oder ein anderer Sinn ist noch besser zu erlangen bei einer anderen Erklärung der einzelnen Ausdrücke.

Was nämlich bisher vorausgesetzt worden, daß von Verschmähung solcher Speisen die Rede sei, die noch am ehesten die Ekstase zu reizen vermögen, ist eine Annahme, die bei näherer Erwägung als sehr zweifelhaft erscheinen muß. Von der Kapper allerdings mag



zugegeben werden, daß sie sich als Speise nennen ließ, die, wenn nicht durch ihren Wohlgeschmack, doch durch ihre Schärfe geeignet ist, den Appetit zu wecken. Aber schon bei der Mandel wird eine ähnliche Annahme mißlich. Es ist wahr, sie wird 1 Mos. 43, 11 unter den besten Erzeugnissen des Landes Kanaan genannt, wird also ohne Zweifel für eine wohlschmeckende Frucht gegolten haben; aber schwerlich in dem Maße, daß Grund sein konnte, sie allein, vor allen andern Früchten zu erwähnen. Vielmehr, wenn etwas ganz besonders Wohlschmeckendes genannt werden sollte, so sollte man in der ersten Reihe die Erwähnung des Honigs erwarten, dessen sonst so häufig in diesem Sinne gedacht wird, (vgl. Ps. 19, 11; 119, 103; Sprüchw. 24, 13; Ezech. 3, 3). Noch bedenklicher ist die Aufführung der Grille oder Heuschrecke (צאן) in einem solchen Sinn. Denn schwerlich möchte sich von der erweisen lassen, daß sie insgemein als ausgesuchter Leckerbissen gegolten habe; wenn schon sie, wie aus den von Bochart im Hieroz. gesammelten Stellen hervorzugehen scheint, bei armen Leuten in einem gewissen Ansehen mag gestanden haben. Immer ist zu behaupten, daß, wie statt der Mandel, auch statt der Heuschrecke leicht etwas Passenderes hätte genannt werden können, wenn wirklich hätte gesagt werden sollen, daß unter den Umständen, die gemeint waren (sei es nun bei einem Unwetter oder im Alter) selbst die Speisen ihren Reiz verlören, von denen man das am wenigsten erwarten sollte. Die Aufgabe, sich nach einer andern Art der Erklärung umzusehen, ist daher nicht zu umgehen.

Diese zu finden, lasse man sich zuvörderst als allgemeinen Sinn von B. 5 den gefallen, der schon angegeben ist, daß geschildert werden soll, wie die Freudlosigkeit, die schon dem Alter an sich eigen ist, noch vermehrt werde durch die Aussicht auf das heranahende Lebensende. Dies vorausgesetzt, muß das von der Mandel, der Heuschrecke, der Kapper Gesagte eben solche Anzeichen enthalten, die auf das herannahende Lebensende deuten. Ein solches Anzeichen nun bietet sich gleich in den Worten קַדְּוֹת פִּי dar, wenn wir dieselben nach althergebrachter Weise vom Blühen des Mandelbaums erklären und davon verstehen, daß die Haare schneeweiß werden. Daß das Weißwerden der Haare durch ein solches Bild

ausgedrückt sein könne, wird niemand in Abrede stellen, der beachtet hat und weiß, in welcher Weise der Mund des Volks mit solchen Bildern spielt. Sodann gehört das Weißwerden und schon das Ergrauen der Haare so sehr zu den charakteristischen Kennzeichen des Alters, auch in der Redeweise des Alten Testaments, daß es zu verwundern wäre, wenn in einer ausführlichen Abschilderung des Alters dies Kennzeichen gänzlich fehlen sollte. Das Weißwerden der Haare aber ist an sich von keiner Beschwerde. Eine ernste, trübselige Bedeutung hat es nur insofern, als es an die vorgerückte Lebenszeit, damit denn auch, in Uebereinstimmung mit unserer Annahme, an das nahende Lebensende erinnert. — Empfohlen wird diese Erklärung noch, wenn wir auf das voranstehende גבר zurückgehen. Vorhin ist vorgeschlagen, dies Wort von der Ferne der Zukunft oder von der Himmelhöhe zu verstehen. Erwägt man aber, daß in der ganzen Schilderung es immer Glieder und Organe des Leibes sind, die in Gleichnissen abgebildet werden — Hände, Kniee, Zähne, Augen, Ohren, Stimmorgane —, so liegt es nahe, auch unter jenem Wort die bildliche Bezeichnung eines Körpertheils zu vermuthen und was konnte dann damit anders bezeichnet sein als das Haupt oder der Scheitel, die Gipfelhöhe des ganzen Leibes? So wäre zu Anfang des Verses die Rede von einer Furcht, die vom Scheitel her entsteht, und dies fände dann gleich darauf seine nähere Erklärung, wo die Blüthe des Mandelbaums, die Weiße des Haares, als Grund derselben Furcht angegeben wird.

Für das, was folgt וי"ד הרבב ist die allereinfachste Erklärung die, welche schon Kimchi gegeben hat: die Heuschrecke wird zur Last. Diese Erklärung aber paßt auch sehr gut in den vorausgesetzten Zusammenhang. Es kommt nämlich auch sonst vor, daß גר gebraucht wird, um etwas zu bezeichnen, das vor andern Dingen klein und geringfügig ist (vgl. 4 Mos. 13, 34; Jes. 40, 22). Derjenige daher, dem schon dieses Thierlein (wir würden etwa sagen, dem schon eine Mücke) zur Last wird, muß im höchsten Grade kraftlos sein. Es zeigt daher dieser Ausdruck die völlige Entkräftung des Alters an, die schon ein Anfang des Sterbens ist, dies selbst also als nahe bevorstehend ankündigt. Das

um so mehr, wenn noch das Letzte hinzugenommen wird, daß die Kapper ihren Reiz oder ihre Kraft verloren hat; was zu verstehen gibt, daß auch an eine Wiedererweckung der gesunkenen Lebensgeister nicht mehr zu denken sei.

Für den ganzen Vers ergibt sich hieraus folgende Erklärung: Auch fürchtet man sich von wegen des Gipfels (des Scheitels) und Schrecken oder Angst und Zagen ist auf dem Wege (mit Angst und Zagen geht man vorwärts, der Zukunft entgegen), denn es blüht der Mandelbaum und die Heuschrecke wird zur Last und die Kapper hat keine Kraft (die Haare werden schneeweiß, alle Lebenskräfte schwinden und kein Reizmittel ist vermögend, sie zurückzurufen); darum, weil der Mensch auf dem Wege zu seinem ewigen Hause (seinem Grabe) ist und schon die Klagelieder umgehen in der Gasse (sich schon bereit halten, ihm die letzte Ehre zu erzeigen).

Mag nach diesem Allen in dem ganzen Abschnitt B. 3—5, wenn darin eine Schilderung des Alters soll nachgewiesen werden, noch immer die eine oder die andere Erklärung einzelner Züge nicht Jeden zufrieden stellen: so gilt doch dasselbe, wie wir gesehen haben, in noch höherem Maße, sobald man in diesem Abschnitte nichts weiter als die Schilderung eines schweren Unwetters finden will. Die Hauptsache und von entscheidender Bedeutung ist Folgendes. Läßt man einmal die Erklärung vom Alter zu, die wir gegeben haben, so gewinnt jeder einzelne Zug im Bilde seine sinnvolle Bedeutung; kein wesentlicher Zug ist vergessen, keiner auch wiederholt oder überflüssiger Weise beigelegt, und die ganze Schilderung schreitet in wohlbedachter Ordnung fort: Zitternde Hände, geknickte Kniee, zahloser Mund, trübe Augen, schwerhörige Ohren, unvernehmliche Stimme; endlich schneeweißes Haar und allgemeine Leibesentkräftung, als gewisse Anzeichen des nahen Todes, dem jeder Schritt weiter auf dem Wege, den man geht, unfehlbar entgegenführt. Will man dagegen in demselben Abschnitte das Gemälde eines furchtbaren Unwetters finden: so mag man erklären, wie man will, immer werden die einzelnen Züge dieses Gemäldes ganz nach Zufall und Willkür ausgewählt erscheinen. Ueberdies, wenn mit dem Allen nichts weiter sollte gesagt sein, als wie trübe und

angstvoll die Zeit sei, wenn der Tod hereinbricht über den Menschen: so genügte dafür vollkommen V. 3 in Verbindung mit V. 6 und 7, und ein Bild, wie V. 3 angedeutet wird, noch weiter auszumalen, in dem Umfange, wie angenommen wird und ohne daß der Hauptgedanke durch sinnreiche Beziehungen der einzelnen Züge des Bildes irgendetwas gewönne, das dürfte dem guten Geschmacke noch weniger zusagen, auch der dem Koheleth durchweg eigenen Darstellungsweise noch ferner liegen, als sich dies der Erklärung vom Alter jemals mit Grund wird nachsagen lassen. Unbedingt ist daher diese Erklärung vorzuziehen.

Im 6. und 7. Verse wird der vorangehenden Schilderung schließlich noch in wenigen kräftigen Zügen das Bild der letzten Katastrophe beigelegt, und hier würde es allerdings geschmacklos sein jeden einzelnen Ausdruck zu pressen und dafür eine specielle allegorische Deutung suchen zu wollen. — Zwei Momente nämlich sind es, die in jener Katastrophe, im Sterben des Menschen, am gewaltigsten der Wahrnehmung entgegentreten; einmal das Erlöschen des Bewußtseins und zum andern der völlige Stillstand und gänzliche Verfall des leiblichen Organismus. Beides wird V. 6 und 7 auf's anschaulichste versinnbildet. Zuerst das Erlöschen des Bewußtseins durch das Bild der goldenen Lampe, die an silberner Schnur inmitten des Hauses oder Zeltes aufgehängt ist und nun, da die Schnur zerreißt, die sie hält, herunterstürzt und zerschellt so, daß alsbald tiefe Dunkelheit umher entsteht. Das Erlöschen der Leuchte des Hauses ist schon sonst ein beliebtes alttestamentliches Bild des äußersten Verderbens und völligen Unterganges (vgl. Hiob 18, 6; 21, 17; Sprüchw. 13, 9; 20, 20; 24, 20). Um so mehr schickt es sich, mit dem Lebensuntergange zugleich das Erlöschen des Lebenslichtes, des Lichtes im Menschen d. i. eben seines Bewußtseins abzumalen. Daß die Lampe als golden, der Strick, daran sie hängt, als silbern bezeichnet wird, zeigt nur an, daß von einer Lampe oder einem Licht von unvergleichlich hoher Bedeutung die Rede ist. — Die Zerstörung des leiblichen Organismus sodann wird vorgestellt unter dem Bilde eines Brunnens, an welchem die wesentlichen Bestandtheile seiner Maschinerie, Cimer und Rad, zertrümmert und für immer unbrauchbar geworden sind.



In einer an künstlich zusammengesetzten Maschinen höchst armen Zeit bot sich für die kunstvolle Maschinerie des menschlichen Leibes, für den leiblichen Organismus gar kein näher liegenderes und Jedem bekannteres Bild dar als dieses. Empfehlen konnte sich dasselbe noch dadurch, daß auch sonst im Alten Testament das Hinschwinden des Lebens gern mit dem Verrinnen und Versiegen des Wassers verglichen wird (vgl. 2 Sam. 14, 14; Hiob 14, 11). — Wollte Einer noch weiter gehen und fragen, was im Einzelnen der Strick bedeute und die Lampe, der Eimer und das Rad: so wird das Jedem ungehörig erscheinen müssen, und wenn ältere Exegeten wirklich dafür Erklärung suchten, wenn sie z. B. in dem silbernen Strick das Rückenmark oder die Pulsadern, in dem Brunnen mit seinen verschiedenen Bestandtheilen, Herz, Lunge, Leber, Magen abgebildet fanden: so war das allerdings geschmacklos genug und wurde dabei nicht unterschieden, was zum Wesen solcher Bilder und was zu ihrer vollständigen Ausmalung gehört.

Die Hauptprobe für die Haltbarkeit einer Erklärung eines in einer fremden Sprache vorliegenden Textes ist eine wortgetreue Uebersetzung. Eine solche von dem hier erklärten Abschnitte zu geben, werde zum Schluß versucht, wenn auch mit leiser Anbequennung an modernes Verständniß:

Gedenke deines Schöpfers in der Jugend Tagen,  
 Bevor die bösen Tage kommen und die Jahre  
 Sich nah'n, davon du sagen wirst: Ich mag sie nicht!  
 Bevor die Sonne sich verfinstert und das Licht,  
 Der Mond zusammen mit den Sternen  
 Und Wolken wiederkehren nach dem Regen;  
 Dann, wenn des Hauses Wälder zittern und sich beugen  
 Die Kraftbegabten; wenn, die mahlen sollen, feiern,  
 Weil ihrer wen'ge nur; die durch die Fenster schauen,  
 Verfinstert sind, verrammt die Thüren nach der Gasse,  
 Dieweil der Laut der Mühle sinkt, sich nur erhebt  
 Zum Sperlingschrei und alle Sangeskinder flüstern;  
 Wenn auch vom Gipfel Grauen kommt und Angst und Bangen  
 Den Weg erfüllt, indem die Mandel blüht, die Mücke  
 Zur Last wird, keine Schärfe mehr der Pfeffer hat,  
 Weil unterwegs der Mensch zu seinem ew'gen Hause  
 Und schon die Leichenträger in den Gassen umgehn;

Bevor zerreißt die Silberschnur, die gold'ne Ampel  
 Berscheßt, zerleht am Born der Eimer,  
 Des Brunnens Rad zerbricht und wiederkehrt zur Erde  
 Der Staub, wie er gewesen, und der Geist zu Gott  
 Der ihn gegeben hat. — O Uebermaß der Eitelkeit!  
 Es sagt Koheleth: Es ist alles eitel.

## 2.

## Die Handauflegung

von

Pfarrer B. Baier in Enstlingen bei Schwäbisch-Hall.

Wir haben in unserer ganzen christlichen Dogmatik keine besondere *didachē epideuseōs cheirōn*, Hebr. 6, 2, wie etwa über die andern in der genannten Stelle bezeichneten Punkte, Buße, Glaube, Taufe u. s. w. Und wir mögen uns vielleicht um so mehr darüber wundern, je unmittelbarer wir jene Handlung dort ausdrücklich in τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον verschlungen und mit den Elementarlehren unseres Christenglaubens zusammengestellt sehen. In der That tritt auch die Handauflegung in der heiligen Schrift Alten und Neuen Bundes in einer so reichen bedeutungsvollen Weise uns entgegen, daß es sich wohl lohnen wird, ihrem Vorkommen dort näher nachzugehen und zu sehen, was sich als Sinn und Zweck dieser Handlung im Geiste der heiligen Schrift ergibt. Andererseits können wir gerade in der evangelischen Kirche es wohl erklärlich finden, wenn man eine derartige Handlung, so zu sagen, mit Mißtrauen betrachtete und lieber ganz von ihr absah, als daß man gewissen offenbaren folgenschweren Irrthümern der römischen Kirche mit ihr wieder die Thür geöffnet hätte. Sahen wir doch dort die *impositio manuum*, wenn nicht als besonderes Dogma, doch als wesentliches Element verschiedener religiöser, sacramentaler Acte in einer Weise hingestellt, wie sie unmöglich

unserm evangelischen Glauben zusagen kann. Und das Bedenkliche dabei ist, daß der Gegner uns hier, wie nicht leicht sonst mit unsern eignen Waffen, mit Beweisen aus der heiligen Schrift, schlagen zu können scheint. Ob es freilich lauter „öffentliche, klare und helle Gründe“ sind, das wird sich fragen. Jedenfalls wird es stets gerathener sein, Schwierigkeiten, die sich erheben, offen in's Auge zu sehen, und auch dem Gegner, wo er Recht hat, Recht zu lassen, statt zu leicht darüber wegzugehen oder etwas ganz zu leugnen, worauf der Gegner als auf einer halben, mit Unrecht völlig bestrittenen Wahrheit nur um so dreister die ungeheuerlichsten Folgerungen baut, die wir dann doch nicht gründlich überwunden haben, die vielmehr unvermerkt im eigenen Lager Propaganda machen können.

Wir beschränken uns hier auf das biblische Vorkommen der Handauslegung, ohne auf ihren historisch-kirchlichen Gebrauch einzugehen. Wie sich Letzteres in der Hauptsache leicht aus jeder Symbolik ergänzt, wird sich aus Ersterem auch das vergleichende Urtheil unschwer von selbst ergeben.

Zunächst einige allgemeine Vorbemerkungen. Die Hand, das absolute Werkzeug nach Hegel, wird in der heiligen Schrift als das vorzüglichste Organ unserer Thätigkeit und Krafterweisung, in unmittelbar wirklicher und bildlicher Bedeutung, bei Mensch wie Gott gebraucht und als Zeichen und Mittel der Gewalt und Macht dargestellt, z. B. Ps. 89, 14; Hiob 5, 15; Apostelgesch. 12, 1. Dahin gehören Redensarten wie: in der Hand eines Andern sein, Einen in die Hand eines Andern geben, unter die Hand des Andern befehlen, demüthigen, Einen in der Hand haben u. s. w. Näher dient die Hand als Organ des Nehmens wie des Gebens, der Bitte wie der Gewährung, des Schutzes wie der Strafe. Ausdrücke wie: die Hand zuthun, aufthun, abziehen, aufheben u. dgl. sind in dieser Richtung gäng und gäbe. Unser ganzes Thun und Treiben, unser Leben und Streben, Geist und Herz ist mitgemeint, wenn gesagt wird: „dem Menschen wird vergolten, nach dem seine Hände verdient haben“ (Spr. 12, 14); oder: „reiniget eure Hände“ u. s. w. (Jak. 4, 8; vgl. Ps. 24, 4; 18, 21; Hiob 17, 19); oder von Seiten Gottes, wenn der Prophet sagt: „die Hand des Herrn

kam" — „fiel auf mich" (Hesek. 1, 3; 8, 1); ganz entsprechend dem andern Ausdruck: „der Geist des Herrn fiel auf mich" (11, 5). Das Organ der Lebensäußerung steht für das Leben selbst, den zu Grunde liegenden, bewegenden und bestimmenden Geist und Willen.

Unter den beiden Händen ist jedoch ein Unterschied. Wird auch sonst, wo von einem Machterweis u. dgl. die Rede ist, statt des allgemeinen Ausdrucks: Hand, bestimmter „die Rechte" bezeichnet, so ist es, wo beide Hände in Vergleich kommen, ausdrücklich die stärkere Rechte, die die größere Bedeutung hat und verleiht (1 Mos. 48, 14). Bei der Handauflegung werden übrigens nicht beide Hände zugleich gebraucht, dadurch die Thätigkeit und das Interesse des Handelnden als um so mehr auf den bestimmten Act concentrirt, die Bedeutung der Handlung selbst verstärkt und erhöht erscheint. Doch geht der Gebrauch auch nur Einer Hand nebenher, ohne daß das Gewicht der Handlung damit alterirt werden soll.

Die gebräuchlichen Ausdrücke für das Handauflegen sind: מָנַח (מָנַח, מָנַח); im Neuen Testament: ἐπιτίθημι, τίθημι χεῖρα τινί, ἐπὶ τινα, ἐπίθεσις χειρῶν.

Das Subject der Handlung kann ebensowohl Einer sein als Viele. Das Object bilden immer lebendige Wesen, Mensch oder Thier, und wiederum Einer oder Viele zumal, denen diese Handlung gilt. Näher bezeichnet, wird die Hand auf das Haupt gelegt oder über den Häuptern ausgebreitet. Wie die Hand als das vorzüglichste Werkzeug, so gilt das Haupt als der vornehmste, wenn nicht ausschließliche Sitz und das Organ aller höheren geistigen Kräfte, überhaupt als derjenige Theil des Körpers, in welchem als dem in jeder Hinsicht hervorragendsten, bedeutungsvollsten Glied sich das Individuum nach seiner ganzen Art und Eigenthümlichkeit, generell und speciell, leiblich und geistig gipfelt und kennzeichnet.

Die Handlung selbst und ihren Charakter werden wir zum Voraus nach dem ganzen Zusammenhang, in dem sie vorkommt, als einen religiösen bestimmen können. In dieser Richtung ist für sie bezeichnend die Beziehung auf Gott und gottesdienstliche Gebräuche, die Verbindung mit Gebet und Segen u. dgl., in welchem Zusammenhang wir die Handauflegung gewöhnlich treffen.



Bestimmter bezeichnet, stellt sie sich als einen symbolischen Act und zwar als einen Act der Weihe dar. Dabei können wir jedoch wieder verschiedene Momente, in die sich die Handlung auseinanderlegt, unterscheiden.

Indem ich meine Hand erhebe und sie dem Andern auf's Haupt lege, sondere ich ihn aus dem Complex der übrigen Geschöpfe aus, setze mich zu ihm in bestimmte unmittelbare Beziehung, in Rapport. Näher spreche ich über ihn eine gewisse Macht und Gewalt an und nehme ihn, indem ich meine Hand gegen ihn hin ausstrecke, für mich in Anspruch. Dabei mag es sein, entweder daß ich, indem ich meine Hand öffne und auf ihm ruhen lasse, ihm etwas mittheile, zuspreche, zu tragen gebe; oder daß ich, die offene Hand von mir abkehrend, den Andern, auf dem sie ruht, selbst zu etwas hingebe und, aus meiner unmittelbaren Gemeinschaft ihn entlassend, obwohl meine Ohnmacht, mein stetes Unrecht an ihn versiegelnd, ihn zu etwas beordre, bestelle, aussende. Beides mag jedoch auch so, daß das eine oder andere Moment eine vorherrschende Bedeutung gewinnt, vereinigt stehen.

Gehen wir nun näher auf die biblische Grundlage unseres Gegenstandes ein und bleiben hier zunächst bei dem Alten Bunde stehen, so sehen wir, wie das, was dem Andern in jener Handlung zugetheilt wird, sowohl Segen als Fluch sein kann. Der Segen ist im Allgemeinen der theokratische, wie wir ihn in Verbindung mit den dortigen Verheißungen und Gnadenoffenbarungen Gottes im Alten Testament treffen. Und zwar schließt er sowohl gewisse geistige Gaben und Kräfte, wie die Einsetzung bestimmter theokratischer Aemter und Würden in sich.

Zuerst treffen wir die Handauflegung, gerade in dieser segnenden Richtung, 1. Mos. 48, 14—20. Es ist der Segen Jakobs, durch den dieser die beiden Söhne Josephs unter Handauflegung und Gebet zu den mit seinen eigenen Söhnen gleichberechtigten Stammeshäuptern Israels einsetzt. Ausdrücklich bittet Jakob, daß Gott sie segne. Den Vorrang des Einen vor dem Andern, wie er ihn nach freier eigener Wahl ertheilt wünscht, deutet er durch den ausgesprochenen Unterschied in der Verwendung der rechten und linken Hand an.

Der Segen selbst, der mit der Einsetzung in die gesonderte

Stammeswürde zunächst eine zeitliche Segensverheißung („daß sie wachsen und viel werden auf Erden“) verbindet, trägt doch in seinem theokratischen Charakter, vermöge dessen die Gesegneten zu besondern Trägern der göttlichen Heils- und Gnadenverheißungen werden, auch ein geistiges und geistliches Element in sich, das wir nicht verkennen dürfen.

Während nun der hohepriesterliche Segen (3 Mos. 9, 22), bei dem Aaron seine Hände über das Volk breitet, wohl überhaupt, ohne daß eine nähere Bestimmung darüber vorläge, die innere, geistliche Stärkung der Gemüther von oben zum Ziele hat, so sehen wir dagegen, wie die segnende Handauflegung besonders zum Behuf einer Einsetzung und Uebertragung eines besonderen Berufes stattfindet (4 Mos. 8, 10). Während ursprünglich alle Erstgeborenen männlichen Geschlechts zum Priesterdienste verordnet waren (4 Mos. 3, 12. 13), werden die Leviten wegen ihrer Treue gegen den wahren Gott (2 Mos. 32, 29), von dem übrigen Volke ausgesondert und zum Dienst des Herrn berufen, wobei ihnen die ganze Gemeinde die Hände auf's Haupt legt zum Zeichen und Siegel, daß sie den neuen Priestern, die aus ihrem Kreis und an ihrer Statt zum Dienst des Herrn ausschließlich berufen, diese ihre Würde nach des Herrn Willen hiermit übertrage und versiegle.

Wie aber hier die Berufung und amtliche Einsetzung eines ganzen Stammes, so haben wir 4 Mos. 27, 18—23 die feierliche Weihe eines Einzelnen für sein Amt. Es handelt sich um den Nachfolger für den scheidenden Moses. Als solcher wird vom Herrn Josua bezeichnet und gesagt: „Nimm Josua zu dir, den Sohn Nun, der ein Mann ist, in dem der Geist ist, und lege deine Hände auf ihn und stelle ihn vor den Priester Eleasar und vor die ganze Gemeinde und gebeut ihm vor ihren Augen und lege deine Herrlichkeit auf ihn, daß ihm gehorche die ganze Gemeinde der Kinder Israel.“ Das Amt Moses als des obersten Volksführers wird unter Handauflegung an Josua übertragen. Dabei sehen wir, daß, wie die Berufung auf das Gebet Moses und den Befehl des Herrn geschieht, Josua selbst zum Voraus als ein Mann, in dem Geist, der Geist Gottes sei, bezeichnet wird. Er tritt zunächst als der Diener auf, dem sein Amt von einem

höhern Herrn befohlen wird. Die Herrlichkeit aber, die ihm übertragen wird, ist hier zunächst nur die äußere Würde und Autorität, die er als gotterfornen Nachfolger Moses mit Recht in Anspruch nehmen konnte.

In letzterer Beziehung ist dagegen die correspondirende Stelle 5 Mos. 34, 9 zu beachten: „Josua, der Sohn Nun, war erfüllet mit dem Geiste der Weisheit, denn Mose hatte seine Hände auf ihn gelegt.“ Hier handelt es sich nicht mehr nur um eine äußere amtliche Würde, sondern um eine geistige Begabung, und diese wird in ganz casueller Weise auf die Handauflegung zurückgeführt. Was in erster Stelle mehr als Grund, erscheint hier als Folge der Handauflegung. Ohne uns in eine Erklärung des Verhältnisses beider Stellen einzulassen, wollen wir nur die Thatsache dessen, was hier als mit ihr verbunden und durch sie erzeugt angegeben wird, hervorheben. Zu bemerken aber scheint uns, daß gerade das frühere, ursprüngliche Referat den Besitz des Geistes schon voraussetzt, nicht erst an die Handauflegung bindet. Sodann geschieht die ganze Handlung auf ausdrücklichen Befehl Gottes und wohl ebendarum auch unter Anrufung Gottes als ein gottesdienstlicher Act. Die ganze Stellung und Bedeutung eines Anführers des theokratischen Volks brachte ohnedies von selbst die Forderung, daß derselbe vom Geiste Gottes erleuchtet sei, mit sich. Und wenn es nun von Mose als dem auserwählten Rüstzeug und sichtbaren Organe Gottes heißt, daß er durch seine Handauflegung den Geist an Josua mitgetheilt, wobei mit dieser Handlung der ganze feierliche Act der Amtsübertragung miteingeschlossen ist, so ist es eben nicht sowohl die äußere Handlung als solche, sondern vielmehr die ganze göttliche Mission, wie sie sich allerdings in diesem äußerlichen symbolischen Act der Handauflegung am anschaulichsten gipfelt, darin die Geistesmittheilung ihren Grund hat.

Daß diese Geberde auch unterbleiben kann, wo man sie nach dem Vorigen vielleicht hätte erwarten können — zum Zeichen, wie wenig an dem äußeren Zeichen allein gelegen ist —, das ersehen wir aus der Geistesmittheilung an die 70 Ältesten, die Moses auf den Befehl Gottes wählt und die nun die besondere Gabe der Weisagung empfangen (4 Mos. 11. 17. 25. 26).

Wie nun die Handauflegung nach dem Bisherigen vor Allem zur Mittheilung eines Segens, einer Gnade und Gabe von oben gebraucht wird, so findet sich auch eine Reihe solcher Handlungen, an denen umgekehrt ein Unsegen, Fluch und Strafe dem Andern auf's Haupt gelegt wird.

Dies kann in doppelter Weise geschehen: daß der Andere entweder der Schuldige selbst ist, der nun auch seine Schuld, Fluch und Strafe tragen soll, oder daß einem Unschuldigen die Schuld des Andern aufgelegt wird, daß er sie an dessen Statt trage.

Ersteres geschah bei den Zeugenaussagen, 3 Mos. 24, 14. 15: „Führe den Flucher hinaus vor das Lager und laß Alle, die es gehört haben, ihre Hände auf sein Haupt legen und laß ihn die ganze Gemeinde steinigen. Und sage den Kindern Israel: welcher seinem Gotte flucht, der soll seine Sünde tragen.“ (Vgl. Jos. 34; 2 Sam. 13, 19.)

Es wird von den Zeugen die That auf den Schuldigen bekannt und ihm auf's Haupt gelegt, daß er sie trage, d. h. büße.

Die Fälle, da die Schuld einem Andern als dem Schuldigen aufgelegt wird, daß er sie an dessen Stelle trage, haben wir beim Opfer.

Daß das mosaische Gesetz keine Menschenopfer kennt, ist bekannt. Der Mensch bringt an seiner Statt Gott eine Gabe besonders aus der Thierwelt dar, dadurch er seine eigene Hingabe an Gott darstellen und vollziehen will, sei es daß, wie bei dem Schemiam, das Verbundensein mit Gott, der Friede mit ihm als bestehend vorausgesetzt wird, sei es daß, wie bei den Sünd- und Schuldopfern, das rechte Bundesverhältniß, die Einheit zwischen Gott und Mensch nach eingetretener Störung wieder hergestellt werden soll. Indem der Priester dem Opferthier, bevor es geschlachtet wird, die Hände auf's Haupt legt, ist darin wohl zunächst nur der Gedanke des Darbringens und Hingebens an seiner Statt ausgedrückt. So sehr nun aber bei allem Opfer die Idee, daß der Tod der Sünde Sold, zurücktritt und darum der Hauptnachdruck statt auf das Schlachten des Opferthiers, auf die Sprengung des Bluts und die dadurch symbolisirte Wiedervereinigung des Menschen mit Gott fällt: so fehlt doch auch andererseits die Idee der Sühne bei keinem Opfer ganz, da



auch der frömmste Mensch, gegenüber dem heiligen Gott unrein und sündhaft ist, das seine Unreinheit durch das reine Opfethier, dessen Leben im Blut ist, zudecken muß. Damit daß die Bedeutung des Todes zurücktritt, ist noch nicht gesagt, daß die Elemente eines stellvertretenden Strafleidens nicht dennoch im Reime hier schon niedergelegt sind. Das Opfethier vermag nur, indem es stirbt, erst recht als ein reines für den unreinen Menschen einzutreten. Dadurch aber ist auch für die Handauflegung bei den gewöhnlichen Opfern die Bedeutung, daß dem Opfethiere die Schuld des sündigen Menschen aufgeladen werde, nahe gelegt. Erinnern müssen wir uns jedoch stets, daß auch die Sündopfer nur für solche Sünden und Gesetzesübertretungen, die aus Irrthum oder Ueber-eilung begangen worden waren, gebracht werden konnten, während für wissentliches Unrecht allein das öffentliche Strafrecht als Sühnmittel bestand. Darum tritt überhaupt beim Opfer der Gedanke der Sühne, die andermwärts vollzogen wurde, zurück und das Opfer wird wesentlich zum Versöhnungsmittel mit Gott; wenn auch nur erst in symbolischer Weise.

Dagegen finden wir nun eine förmliche und feierliche Auflegung von des Menschen Sünde und Schuld auf das Opfethier am jährlichen Versöhnungsfest bei dem zweiten Bock, 3 Mos. 16, 21. 22: „Da soll denn Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt legen und bekennen auf ihn alle Missethat der Kinder Israhel und alle ihre Uebertretung in allen ihren Sünden und soll sie dem Bock auf das Haupt legen und ihn durch einen Mann, der vorhanden ist, in die Wüste laufen lassen: daß also der Bock alle ihre Missethat auf ihm in eine Wildniß trage und lasse ihn in der Wüste“ u. s. w. Dem ersten Bock, der zuvor geschlachtet worden, wurden die Sünden des Volks nicht aufgelegt, wie diesem zweiten. In jenem vollzieht sich eben die herrschende Versöhnungsidee, wie sie im Opfer gelegen ist. Daß nun aber die stellvertretende Sühne im Leiden dem Gesetz keineswegs fremd, beweist der zweite Bock. Dies geschieht allerdings nicht auch durch Schlachtung. Dadurch wäre ein Gedanke, der nun einmal dem gesetzlichen Opfer noch ziemlich ferne lag, zu sehr mit der herrschenden Opferidee in Eine Linie gerückt und damit ein die übrige Anschauung vom Opfer mehr

störendes als förderndes Element aufgenommen worden. Während das Blut des geschlachteten Boockes in die Nähe der Gottheit gebracht wird, sendet man den mit den Sünden des Volks beladenen Boock in die Wüste zum Asafel. Gott, der im Blut des reinen Opferthums die sündige Gemeinde selbst wieder für rein angenommen, erhält, was Gottes ist, der Teufel aber, was des Teufels ist. Diese Fortschaffung der Sünde vollendet erst die gänzliche Reinigung des Volks. Und ob diese Ceremonie auch nur am jährlichen Ver söhnungsfeste vollzogen wird, so dürfen wir doch, eben weil es bei dieser festlichen Gelegenheit ein so wesentliches Moment bildet, ihre grundlegende Bedeutung für sämtliche Opfer, die das Jahr über dargebracht werden, nicht übersehen.

Nirgends sehen wir jedenfalls eine Auflegung und Zutheilung von Sünde und Fluch an einen Anderen, daß er sie an des Schuldigen Statt trage, ausdrücklicher ausgesprochen, als bei diesem Boock des Asafel. —

Im Neuen Testament tritt uns die Handlung wesentlich und in segnender Bedeutung entgegen, wobei sie nur an Menschen vollzogen wird. Dieser Segen kann leiblicher oder geistlicher Art sein. Die geistliche Wirkung aber kann sich auf Uebertragung eines besonderen Amtes und Berufes innerhalb des Reiches Gottes oder auf Pflanzung und Stärkung des inneren geistlichen Lebens und die Mittheilung besonderer geistiger Gaben und Kräfte beziehen.

Während wir von leiblichen Gnadenwirkungen, die mittelst der Handauflegung vollzogen werden, im Alten Testament kaum annähernd eine Spur haben (2 Kön. 4, 34), weist uns das Neue Testament eine Reihe solcher Handlungen auf. Auch abgesehen von Vorkommnissen, wo der Herr überhaupt die Hand braucht, sie ausreckt, die Kranken anrührt u. dgl. (vgl. Matth. 8, 3. 15; 9, 25; 14, 31 u.), sind es verschiedene Zeichen, Krankenheilungen und Todtenerweckungen, bei denen die geschehene Handauflegung ausdrücklich genannt wird, oder dazu die betreffenden Personen sich diese Handlung namentlich erbitten (vgl. Matth. 9, 18; Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; 16, 18; Luk. 13, 13; Apg. 9, 12, 17; 28, 8).

Die einzelnen Stellen für sich anzusehen, wird nicht nöthig sein. Unstreitig dient in allen hier bezeichneten Fällen die Handauslegung zur Vermittlung verschiedener Wunderthaten. Doch wird besonders ein Doppeltes zu beachten sein. Einerseits wird diese Handlung theils unter ausdrücklicher Anwendung des Gebets, da Gott um Hülfe und Beistand angerufen wird, vollbracht (Mark. 7, 34; Apg. 28, 8), theils geschieht sie unter Umständen und von Personen, bei denen eine ausdrückliche göttliche Sendung zu diesem Zweck, jedenfalls Gottes Geist als diese wunderwirkende Macht und Kraft vorausgesetzt wird. Anderentheils lernen wir die Handauslegung auch wieder nur als eines der mancherlei äußeren Zeichen und Mittel kennen, die bei dem Herrn und seinen Jüngern zum gleichen Zwecke in Anwendung kommen. Wie die bloße äußere Berührung, die er an den Kranken, oder die Kranken an ihm vollführen, so ist es ein Wischen Speichel, ein Stückchen Roth u. dgl., d. h. gerade die an sich unscheinbarsten und in der That unwirksamsten Dinge, die zu Mitteln seiner Gnade werden können. Hoffst man doch von dem bloßen Schatten der Apostel Heilung (Apg. 5, 15); ja Pauli Schweistüchlein und Koller allein treiben Seuchen und böse Geister aus (Apg. 19, 12). Wie wenig aber auf alle äußeren Vermittelungen als solche Gewicht zu legen ist, das erkennen wir daraus, daß einerseits ausdrücklich dem Worte des Herrn auch ohne jedes weitere äußere Mittel solche wunderwirkende Kraft zugesprochen wird (Matth. 8, 16), andererseits in dem, daß der Herr bei solchen Heilungen, Glauben erweckend und Glauben stärkend, oft genug versichert: Dein Glaube hat dir geholfen! Statt eine bloß mechanisch und magisch wirkende Action also vor uns zu sehen, haben wir objectiv und subjectiv, von menschlicher wie göttlicher Seite bei der Handauslegung die nöthigen Voraussetzungen zu beachten, vermöge deren sich solche Wunderwirkungen mit ihr verbinden.

Die Uebertragung besonderer Würden und Aemter mittelst der Handauslegung noch ohne Mittheilung geistlicher Kräfte und Gaben finden wir an mehreren Stellen.

Apg. 6, 3—6, bei der Wahl der Diakonen, schlagen die Zwölfe der versammelten Gemeinde vor: *ἐπιστάσθε οὖν ἀδελφοὶ ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτα, πλήρεις πνεύματος*

ἁγίου καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν u. s. w. Und nachdem diese gewählt und sie die Gewählten den Aposteln dargestellt haben, heißt es: καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. So zunächst für äußere Angelegenheiten und Bedürfnisse (ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ), als besondere Centralbehörde, als erstes eigentliches Gemeindeamt im neuen Israel gewählt, wird doch der rechte Gottesgeist in den Gewählten schon vorausgesetzt. Das ἐπέθηκαν bezieht sich wohl zunächst auf die Apostel, als die Häupter der Gemeinde, die damit die geschehene Wahl feierlich bestätigen und versiegeln. Uebrigens erscheint eine Mitwirkung der Gemeinde auch hierbei keineswegs als nothwendig ausgeschlossen. Und jedenfalls sehen wir auch hier den Act der Handauflegung ausdrücklich mit Gebet verbunden, um zu der menschlichen Wahl für dies Amt den göttlichen Segen zu erflehen.

Apq. 13, 2 — 4 werden aus der Reihe der übrigen Propheten und Lehrer in Antiochien auf ausdrücklichen Befehl des heiligen Geistes Barnabas und Paulus ausgesondert zu dem Werke, dazu er sie berufen hat, zum Apostelamt unter den Heiden: τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς, ἀπέλυσαν. Neben dem ausdrücklichen Geheiß von oben, das die innere Tüchtigkeit der Bezeichneten schon voraussetzte, fehlt auch hier bei der Handauflegung das Gebet nicht, wozu noch als Vorbereitung zu einem frischen, reinen, geisteskräftigen Gebet, das von keinen irdischen, sinnlichen und sinnverwirrenden Gedanken alterirt sei, das Fasten kommt. Von Ertheilung besonderer Kräfte und Gaben ist nicht die Rede. Es handelt sich nur um eine feierliche Abordnung dieser bestimmten Männer zu ihrem bestimmten Beruf. Und dieser Beruf, diese Sendung, wird in der Handauflegung ihnen förmlich zugetheilt.

Wie nun aber diese Handlung einestheils als Vermittlung für irdisches Leben und Wohlfsein dient, andernteils damit die Berufung und Einsetzung in ein besonderes Amt, die Uebertragung einer besonderen Würde damit ausgedrückt wird, so dient sie im Neuen Testament insonderheit auch zur Mittheilung geistiger Segens- und Gnadenkräfte. Diese selbst können entweder mehr vorbereitender, grundlegender, verheißender Art sein, oder ist in ihnen die ganze



Fülle des Verheißenen, die volle Reife des inneren geistigen Lebens mit seinen wunderbaren Geistesfrüchten gegeben.

In erstgenannter Weise finden wir die Handauslegung bei dem Segnen der Kinder (Matth. 19, 13—15; Mark. 10, 13—16 [Luk. 18, 15—17]). Es ist noch nicht der den Menschen wiedergebärende heilige Geist, der den Kleinen hier mitgetheilt wird, daß er jetzt schon ein volles eigenes neues Leben in ihnen gewinne. Dieser Geist war noch gar nicht erschienen und bleibt immer für seine Einwohnung in uns an den bußfertigen Glauben gebunden. Dazu war ja auch eine ganz andere Handlung, die Taufe mit dem heiligen Geist, bestimmt. Beachten wir daher, daß der Herr allerdings diese Taufe an den Kleinen nicht vollbringt. Ebenso wenig aber will er diese Kinder von seinem Segen und damit von seinem Reiche ausgeschlossen wissen. Auch soll der Segen, den er ihnen gibt, keineswegs bloß ein Guteswünschen, ein bedingungsweises Verheißeu u. dgl. ausdrücken. Es ist vielmehr eine reale göttliche Gnaden- und Kräfteerweisung, die sich mit diesem Segen verbindet. So gewiß auch das Kind Mensch ist, d. h. ein geistleibliches, zumal aber sündiges, der Gnade und Erlösung bedürftiges Wesen, so gewiß ist der Mensch auch als Kind in seinem Maße und nach seiner Art fähig und bedürftig, dieser Gnade, die Gott aller Welt entgegenträgt, theilhaftig zu werden. Gerade hier zeigt es sich, daß die erlösende und versöhnende Liebe nicht von uns, sondern von Gott ausgeht, in ihm ruht und wurzelt und ohne all unser Zuthun an und in uns mächtig wird. Demgemäß hebt Gott in solchem Segen auch das Kind schon aus dem Complex der übrigen profanen sündigen Welt heraus, sichert ihm seine erbarmende Liebe, die es darnach (und zwar dann nicht als einen Raub nur) ergreifen soll und darf, im bußfertigen Glauben als sein göttlich geschenktes Auercht zu und beginnt von Frühestem an selbst es in die Zucht und Schule seines Geistes durch innere und äußere Einwirkung auf seine Stimmung, Richtung und Lebensentwicklung zu nehmen. Das Kind aber hat „das Grunderforderniß zum Reich Gottes noch als natürliche Anlage in sich, während es die Aelteren, um die Jüngertaufe, die Lehrbundstaufe zu erhalten, erst wieder durch eine in's Kindliche zurückgehende Sinneswendung gewinnen

müssen“ (Beck, Christl. Glaubenslehre, S. 23). Darin liegt denn auch die Rechtfertigung der Kindetaufe in ihrer eigenthümlichen Bedeutung.

Wie wir nun bei dem Kinde, also gleich auf der ersten Stufe unserer ganzen inneren und äußeren Entwicklung, einen solchen vorbereitenden, bahnbrechenden Segen mit Handauflegung finden, so treffen wir ganz Aehnliches auf der höchsten Stufe dieser Vorbereitung, da wo der Mensch schon vor der Pforte des vollen Geisteslebens steht, wo er aber bei aller Fülle und Kraft der empfangenen Geisteswirkungen und Gnadenerfahrungen doch noch nicht zum wirklichen eigenen, vollen, sicheren Besitz dieses Geistes hindurchgedrungen ist. So hebt der auferstandene Herr, indem er im Begriff ist, gen Himmel zu fahren, im Scheiden noch die Hände auf und segnet seine Jünger (Luk. 24, 50). Noch sollen sie erst warten auf die Verheißung vom Vater, bis sie angethan würden mit der Kraft aus der Höhe. Das ganze Leben, Sterben und Auferstehen des Herrn, das sie darnach bezeugen sollen, liegt hinter ihnen vollbracht. Aber noch währt es eine, wenn auch kurze Frist, bis jene Verheißung sich erfüllt und sie zu ihrem Zeugendienst auch innerlich vollends ausgerüstet werden mit der Kraft des heiligen Geistes. Für solches treue Ausharren und Warten auf die von Gott bestimmte Stunde segnet und stärkt sie der scheidende Herr.

In merkwürdiger Weise sehen wir nun aber, wie die Vorbereitung, so gerade auch die Erfüllung und Ausführung der vollen Geistesmittheilung an die Handauflegung geknüpft. Und wenn uns diese Handlung schon bei der Einsegnung der Kinder unwillkürlich zu einer Parallele mit der Taufe, und zwar nach ihrem geschichtlichen, kirchlichen Bestand als Kindertaufe, treiben kann (obwohl wir oben von einem näheren Eingehen darauf Umgang genommen), so ist es andererseits der die volle Geistesmittheilung begleitende Act der Handauflegung, der zum ideellen oder, wenn wir wollen, zum realen biblischen Begriff der Taufe sich in nähere Beziehung und Vergleichung stellt. Während nämlich, jener segnenden Handauflegung bei den Kindern entsprechend, der eigentlichen Wiedergeburtstaufe, der Taufe mit Geist und Feuer, eine „Jüngertaufe“ vorangeht (Joh. 3, 22; 4, 1 ff.), dadurch der Mensch zunächst in die Reihe der Hörenden und Vernennenden, auf die der Geist von

oben seine Gnadeneinwirkung erst beginnt, aufgenommen wird: so vollzieht sich die Geistes- und Wiedergeburtstaufe ihrer Idee nach eben in dem, daß nun der heilige Geist nicht mehr bloß auf den Menschen einwirkt, und der Mensch nicht mehr bloß als ein Anfänger und Schüler dasteht, sondern daß dieser Geist jetzt im Christenherzen eine selbständige reale Gottesmacht und Kraft geworden, die allerdings auch stets noch der Erfrischung, der Stärkung und Kräftigung bedarf, und in der der Christ erst allmählich zum vollen Mannesalter Christi heranwachsen soll und kann, die aber doch nun ein ganz neues selbständiges Sein und Leben Christi im Menschen setzt.

De facto nun mag das, was dem Begriffe nach zusammengehört, im Reiche Gottes, das ohnedies sich nicht nach dem Maße der Welt messen läßt, nach Zeit und Raum auseinanderfallen, so daß Wiedergeburt und Taufe keineswegs immer zusammengeht, ohne daß doch die Taufe darum, wenn sie auch erst eine „Jüngertaufe“ war, wiederholt werden müßte. So sehen wir denn auch die Handauflegung und Geistesmittheilung der Taufe bald vor-, bald nachgehen.

Apg. 8, 14 zc. lesen wir, wie die von Philippus bekehrten und getauften Samariter erst nachträglich durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist empfangen.

Es sind dabei verschiedene Fragen, die sich uns aufdrängen. Was ist unter dieser Gabe des heiligen Geistes, die die Samariter empfangen, zu verstehen? Wie verhält es sich mit dieser Geistesertheilung in Rücksicht auf die Mittheilenden selbst? In welcher Beziehung endlich steht diese Geistes spendung zu der Handauflegung?

Glauben und Getauftsein des Samariters ist zum Voraus bezeugt (Cap. 8, 12 zc.). Ist nun dieser Glaube, wie Neander andeutet, nur ein äußerlicher, scheinbarer, noch gar nicht in das innere Leben der dortigen Christen eingedrungen gewesen, der erst durch die Einwirkung der Apostel Wahrheit und Leben in ihnen empfangen hat? Oder umgekehrt: Ist, wie Böhe meint, der heilige Geist und mit ihm auch das rechte, volle Glaubensleben schon seit der Taufe des Philippus dagewesen und sind durch die Apostel nur die einzelnen außerordentlichen Gaben und Kräfte, die sonst bei

folchem Geistesempfang noch besonders hervorgehoben werden, hinzugefügt worden? An der Aufrichtigkeit und Wahrheit des Beifalls, den die Samariter dem Worte Gottes gaben, zu zweifeln, haben wir keinen Grund. Aber war es schon das rechte Glauben? Das bloße Beifallgeben und Fürwahrhalten macht den vollen Glauben bekanntlich noch nicht aus. Sie hingen der Predigt von Jesu Christo aufrichtigen Herzens an. Aber doch war es nur erst auch eine Einwirkung des heiligen Geistes auf sie und ihr Herz, noch nicht ein wirkliches Lebendigwerden seiner selbst in ihnen. Sie hatten einen wirklichen Hauch seines Odems an und in sich verspürt. Aber wie wenig doch schon der heilige Geist in ihren Herzen einen festen, klaren Grund und Boden gefaßt, ein selbstständiges neues Leben geschaffen hatte, das sehen wir an dem Zauberer Simon, der mit den Anderen gläubig und getauft worden war und doch gleich darauf sich von seinem alten gewinnstüchtigen Sinn und Geist so sehr überwältigen und fortreißen ließ, daß er jenes Geld-offert machte und damit in sittlicher und religiöser Beziehung eine völlige Mißkennung dessen, um was es sich hier handelte, an den Tag legte. Er mißkennt, daß die Mittheilung des heiligen Geistes eine δωρεὰ τοῦ Θεοῦ ist, also einmal als δωρεὰ ein freies Gnadengeschenk, das demüthig, dankbar empfangen, nicht aber erworben, verdient, gekauft werden kann, und dann, daß diese Gabe, dieser Besitz nicht von Menschen und unter Menschen beliebig weitergegeben, verhandelt oder übertragen wird, sondern daß immer Gott der Geber ist und bleibt, der sie uns selbst verleihen muß, wenn wir sie empfangen und haben wollen. Er mißkennt, daß diese Gottesgabe auch von menschlicher Seite wesentlich an sittliche Bedingungen geknüpft ist der Art, daß Gott seine Perlen nicht vor die Säue werfen und seine Gaben mißachtet und mißbraucht haben will, sondern daß das Herz ἐνδεῖα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ sein müsse. Daß andererseits Simon seine Sünde bereut, beweist, daß immerhin ein gläubiger Sinn und Trieb zum Herrn hin in ihm Wurzel geschlagen. Ob freilich diese Buße und Besserung eine vollständige gewesen und geworden sei, erfahren wir aus dem Texte so wenig, als wir mit Anderen geradezu annehmen dürfen, daß es nur eine oberflächliche, unechte Sinnesänderung gewesen. Es ist ein schwacher



Anfang zum Guten, der zwar zunächst noch an die Fürbitte Anderer sich wendet, ohne sich selbst gleich in volle Buße hineinzugeben, und mehr aus der Furcht vor der Strafe der Sünde, denn aus dem herzlichen Abscheu vor ihr hervorzugehen scheint. Dennoch ist es unstreitig ein ernstlich gemeinter Anfang zum Bessern, der sich im weiteren Verlauf auch entschiedener dazu entwickeln konnte. Nur erfahren wir nichts weiter darüber. Dieser ganze Zustand voll Schwachheit und Schwanken, voll Unsicherheit und Unklarheit, die am Aeußerlichen haften bleibt und innerlich eine leichte Beute des alten Menschen, der alten Sünde wird — dieser Zustand, wie er gerade im Gemüthe eines schon Bekehrten und Gläubiggewordenen, eines Getauften sich zeigt, er läßt uns e contrario am Besten erkennen, was unter jenem Geistesempfang verstanden ist. Es ist der im Gläubigen nun subjectiv gewordene heilige Geist als selbstständiger gewisser Lebensgrund und volle reife geistliche Lebenskraft. Vorher hatte es gedämmt und war wohl auch schon helle geworden. Aber jetzt erst tritt das Gestirn des neuen Tages, die Geistessonne in Christo Jesu, blitzend und strahlend über die Berge und den Gesichtskreis des Gläubigen. Und zum Beweis der vollen Reife des inneren Geisteslebens treten nun, als die goldenen Früchte an diesem neuen Lebensbaum, jene wunderbaren Geistesgaben und Kräfte zu Tage, von denen uns hier wie sonst gesagt wird. Simon sieht (*ἑαυόμενος* oder *ἰδὼν*), daß der heilige Geist gegeben ward, wenn die Apostel die Hände auflegten. Er ermißt diese also an gewissen Aeußerungen des Geistes, und welcher Art diese sind, erfahren wir z. B. Apg. 2, 4; 10, 45. 46 = das Zungenreden und dergleichen. Diese Früchte dürfen wir von dem Banne selbst nicht trennen und sie uns durch die Geistesmittheilung mehr oder minder äußerlich angeheftet denken. Wir dürfen aber auch nicht die besondere Beziehung dieser Gaben zur Gründung und ersten Ausbreitung der christlichen Gemeinde vergessen und in diese außerordentlichen Erweisungen des Geistes seine ganze specifische Kraft und Gnade setzen.

Die andere und zum Theil wichtigere Frage ist, in welcher Beziehung die Geistesmittheilung hier zu den Mittheilenden, den Aposteln, stehe? Hatte Philippus, eben weil er kein Apostel war, diese Kraft der Mittheilung nicht besessen und hastet dieselbe also

an dem von Jerusalem abgesandten Petrus und Johannes als ein apostolisches Monopol? Bekanntlich wird diese Frage nicht nur vom Katholicismus, sondern auch von einem Theil der evangelischen Kirche bejaht. Insbesondere aber legt die römische Kirche auf die Geistesmittheilung durch Apostel und zwar hiebei sowohl darauf, daß unter den Mittheilenden hier Petrus wieder voransteht, als darauf, daß der Episkopat der rechtmäßige Erbe des Apostolats gewesen, entscheidendes Gewicht. Abgesehen nun aber von allem Anderen zeugt gegen eine Monopolisirung der Geistesmittheilung zu Gunsten der Apostel schon Apg. 9, 17, wie andererseits Petrus gerade hier als Abgesandter und Diener des Apostelcollegiums und damit als unter, nicht über ihm stehend erscheint.

Offenbar wirkte die Bekehrung Samaria's für einen großen Theil der Judenchristen und selbst die Apostel epochemachend. Obwohl der Herr selbst durch Wort und That zum Voraus die Allgemeinheit seines Heiles ausgesprochen, so konnte man doch nicht vergessen, daß dieses Heil wie von den Juden, so vor Allem für die Juden erschienen, und wie schwer man sich von der Ausschließlichkeit desselben in dieser Richtung losgemacht, sehen wir auch sonst, z. B. Apg. 10. Zumal war nun bekanntlich gerade das wegen seiner leiblichen und geistigen Verwandtschaft so nahe stehende und doch so vielfach mit heidnischem Wesen durchschlungene Volk der Samariter den reinen orthodoxen Juden ein Grenel. Um so mehr mußte die Kunde seiner Bekehrung einschneidend wirken und um so mehr galt es auch, das so tief verachtete Samaritervolk, nachdem es gläubig geworden, in feierlicher, förmlicher Weise in das neue geistliche Israel aufzunehmen und sie als völlig gleiche Brüder in Christo anzuerkennen. Dazu war aber eben nöthig, daß gerade die Häupter der Christengemeinde, die damals unbestritten die Apostel waren, sich gleichsam in amtlicher, urkundlicher Weise zu ihnen bekannten. Dies thun sie, thun es aber nicht in bloß äußerlicher, menschlicher Weise durch Anerkennung ihrer Gemeinschaft mit ihnen, sondern bitten Gott, daß er selbst zur Befräftigung und Versiegelung ihres Thuns auf ihr menschlich Ja ein göttlich Amen lege durch Ausgießung seines Geistes: *προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσι πνεῦμα ἅγιον*. Und diese Bitte erfüllt Gott in reichlichster Weise.

Mit dem bisher Gesagten ist nun auch schon die letzte Frage, wie sich die Geistesmittheilung zur Handauslegung verhalte, in der Hauptsache beantwortet. Wie überhaupt nicht von Menschen, so hängt die Geistesertheilung auch nicht von einer bestimmten menschlichen Handlung ab. Und wie wenig in der That hierbei von einem bloßen opus operatum, einer rein mechanischen, äußerlich wirkenden That und Handlung die Rede sein kann, sehen wir gerade wieder an Simon.

Simon sieht wohl das äußere thatsächliche Zusammensein von Handauslegung und Geistesmittheilung, aber erkennt nicht den inneren geistigen Zusammenhang beider. Von dieser rein äußerlichen Anschauung und Auffassung des Verhältnisses beider bildet dann sein Geldgebot nur die unmittelbare Folge und Frucht, darin sich sein verkehrter Standpunkt charakterisirt (8, 18. 19). Die große Entschiedenheit aber, mit der die Apostel solches Anerbieten unbedingt zurückweisen und verdammen (V. 20—23), dient zum Beweis, wie unendlich fern das Evangelium von jeder bloß magischen Auffassung jenes Verhältnisses steht. Ausdrücklich wird die sittliche Forderung, daß das Herz rechtschaffen sei vor Gott, für jenen Geistesempfang vorausgesetzt (V. 21). Andernthetils wollen die Apostel weder selbst geradezu als Richter ein maßgebendes, schlechtthin gültiges Urtheil fällen (*εἰς εἰς ἀπόλειαν*), noch wollen sie ihm von sich aus unter gewissen Bedingungen wieder Gnade und Vergebung seiner Sünden angedeihen lassen, sondern weisen ihn damit an Gott (*δεήσῃτι τοῦ Θεοῦ, εἰ ἄρα* —). Der auch in Simon nach seiner Bekehrung (8, 13) unstreitbar vorhandene wahre Keim eines neuen Glaubenslebens, der aber so wenig wie bei den anderen Samaritern schon vor dem Erscheinen der Apostel zur vollen Gewißheit und Klarheit durchgedrungen war, sollte bei diesem Mangel rechter Sicherheit und Stärke, wie wir sahen, den Regungen des alten, in Simon zu besonderer Sündenmacht gelangten Menschen unterliegen und zu Falle kommen. So kann er uns recht als Prototyp der ungeistlichen Richtung gelten, die mitten im Schooße des Christenthums sich von der Vorstellung mechanischer, magischer Geisteswirkungen nicht losmachen kann.

Wenn wir nun vorhin bemerkt, daß Geistesmittheilung und Handauslegung hier der Taufe nachfolgen, während jene Mittheilung

der Taufe auch vorgehen könne (wobei jedoch Apg. 10, 47 von der Handauflegung nicht ausdrücklich die Rede war), so sehen wir ein Beispiel für diesen Vorgang Apg. 9, während in einem anderen Falle die Handauflegung und Geistesmittheilung mit der Taufe wieder in Einen Act zusammenfallen.

Apg. 9, 10—19 spricht der Herr zu Ananias, Paulus habe im Gesicht einen Mann zu sich hereintreten sehen, ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρα, ὅπως ἀναβλέψῃ (V. 12). Und da Ananias zu ihm hineinkommt, legt er die Hände auf ihn und spricht zu ihm: „Der Herr hat mich gesandt — daß du wieder sehend und mit dem heiligen Geist erfüllst werdest. Und alsobald fiel es von seinen Augen wie Schuppen — und stand auf und ließ sich taufen.“

Wie vom Sturm erfaßt und von gewaltiger Hand auf seiner Bahn geradezu umgedreht, von der persönlichen Erscheinung des gestorbenen und auferstandenen Herrn als von einem Blitze im Innersten getroffen und entzündet zum Glauben an den von ihm zuvor Gehafteten und Verfolgten, also hatte Paulus während seiner Blindheit in stiller Sammlung und bußfertiggläubiger Erwägung der wunderbaren Erfahrung, die ihm zu Theil geworden, etliche Tage nach dem Werk und Wort des Herrn zugebracht, bis sein wohl auch erst stürmisch bewegtes Herz sich in sehnliches Flehen und Beten zu dem ihm erschienenen Herrn und Heiland auflöste und der Herr erst im „Gesicht“ und dann leibhaftig ihm durch Ananias die erbetene Hülfe und weitere Weisung zusandte. Nicht nur aber daß, was sein eigenes persönliches Glaubensleben anbelangte, Paulus jetzt feierlich in den Bund der göttlichen Erlösungsgnade aufgenommen und der Geist, der ihn zuvor dort bei Damascus erfaßt, ihm in seiner ganzen Fülle und Kraft zugetheilt werden sollte: es wurde ihm jetzt gerade auch sein amtlicher Beruf und seine vornehmste Sendung, τοῦ βασιτάσαι τὸ ὄνομα μου ἐνώπιον ἑθνῶν, von Gott zu Theil. Wenn dabei in der zweifach beziehungsweise dreifachen parallelen Erzählung (dem Gesichte des Paulus, der Offenbarung an Ananias und dem Verfahren des Ananias bei Paulus) einiger Unterschied vorliegt, so werden wir die Differenzen nicht im Uebermaß premiren dürfen. Bei dem Referat über das Gesicht des Paulus wird zunächst die Handauflegung in Verbindung mit der Wiedererlangung des Gesichtes



erwähnt. Zu Ananias spricht der Herr dann noch, auf dessen vorgebrachte Zweifel hin: *σκεῦος ἐκλογῆς μοι ἐστὶν οὗτος τοῦ βασιλέως* u. Ananias aber, indem er ihm die Hand auflegt, sagt, der Herr habe ihn gesandt, *ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου*. Das auserlesene Gefäß, in dem und durch das Gott seine Heilsbotschaft vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, an die Heidenvölker der Erde tragen lassen will, muß selbst zuerst von dem rechten göttlichen Heilsinhalt erfüllt sein. Die körperliche Heilung, wie sie Paulus zunächst im Gesichte schaut, gehört für Gott nur erst noch zum Anfang seiner unendlichen Gnade und bildet so zu sagen das Gleichniß zu dem, was er über menschliches Bitten und Verstehen in Wahrheit an seinem erwählten Diener und Rüstzeug geistig auszurichten im Begriffe steht. Das aber ist gerade angedeutet in dem *σκεῦος ἐκλογῆς* und wird nach seiner Realität bestimmt ausgesprochen in der Erfüllung mit dem heiligen Geist. So ist nun hier diese leibliche und geistige Gnadenmittheilung mit der Handauflegung verbunden. Dieser ganze Act aber geht, wie wir nicht verkennen können, der Taufe, die nun Paulus von Ananias empfängt, voran. Auch von ihr war im Vorhergehenden keineswegs ausdrücklich die Rede. Nichtsdestoweniger verstand sie sich sowohl auf Grund der Worte Gottes an Ananias, wiewohl insbesondere auf Grund gerade der zuvor schon geschehenen Geistesmittheilung, wie bei Cornelius, von selbst.

Einen Fall endlich, wo Geistesmittheilung, Handauflegung und Taufe in der Hauptsache in Einen Act zusammenzufallen scheint, haben wir Apg. 19, 1—7. Die Johannesjünger dort hatten nur die auf den Herrn vorbereitende Taufe zur Buße empfangen, und wenn sie auch, da sie schlechthin zunächst als „Jünger“ bezeichnet werden, von Jesu von Nazareth gehört und sich selbst zur Gemeinde der Gläubigen in Ephesus gehalten und gezählt haben mochten, so war ihnen doch die ganze Fülle und Tiefe der in Christo wirklich erschienenen Heilswahrheit, war ihnen zumal das Kennen und Dasein des heiligen Geistes, in dem sich die Offenbarung Gottes vollendete und durch den die geoffenbarte Gottesgnade in uns selbst ein subjectives Leben, persönliche Kraft und Wirksamkeit erhalten sollte, noch unbekannt.

So tauft sie Paulus mit der rechten Christustaufe. „Und“,

lesen wir unmittelbar angefügt, „da Paulus die Hände auf sie legte, kam der heilige Geist auf sie und redeten mit Zungen und weissageten“.

Wir haben hier Taufe und Handauflegung als zwei nicht wesentlich unterschiedene, wenigstens der Zeit nach nahe zusammenfallende Handlungen. Und ob wir nun auch die Handauflegung als nach der Taufe vorgenommen setzen, so ist doch gerade an sie wieder die Erfüllung mit dem heiligen Geist ausdrücklich geknüpft. Dem Acte selbst geht die Predigt des Apostels und das Hören der Jünger, beziehungsweise die gläubige Aufnahme der Predigt, voran. Die Mittheilung des heiligen Geistes aber erweist sich wieder als bald in außerordentlichen Zeichen und Kräften, wie dem Zungenreden und Weissagen.

Die beiden Hauptrichtungen nun, in denen wir die Handauflegung im Neuen Testament gebraucht sehen, sofern sie entweder die Weihe zu einem besondern Amt und Beruf in der Gemeinde, oder die Mittheilung des heiligen Geistes und besonderer geistiger Gaben und Kräfte darstellte und vermittelte; diese treffen wir wohl auch vereinigt, insofern als bei der Einweihung zum Amt auch von einem mittelst der Handauflegung ertheilten, beziehungsweise empfangenen *χάρισμα* die Rede ist. Diese finden wir in den Parallelstellen 1 Timoth. 4, 14 und 2 Timoth. 1, 6. An beiden Orten ist von einem *χάρισμα* die Rede, welches dem Timotheus durch die Handauflegung mitgetheilt worden sei und welches der Apostel seinen jungen Freund bittet, nicht außer Acht zu lassen, vielmehr nach Kräften anzufachen. Außer Zweifel scheint es zum Voraus, daß hier von einer und derselben Thatsache in beiden Fällen die Rede ist, obwohl die nähern Umstände etwas verschieden angegeben sind.

Mit dem Worte *χάρισμα*, sagt Meyer (Comment. XI. Abtheil., S. 152), worunter jede dem Menschen durch die *χάρις* Gottes verliehene Gabe Gottes verstanden werden könne, werde im Neuen Testament sowohl allgemein das in dem Gläubigen durch den heiligen Geist gewirkte neue Geistesleben, als auch jedes zu einer besondern christlichen Wirksamkeit mitgetheilte Talent oder Fähigkeit bezeichnet. Hier, wo von der Amtsthätigkeit des Timotheus die Rede sei, könne darunter nur die ihm zu Theil gewordene Befähigung für dieses Amt, namentlich für die *παράκλησις* und

*διδασκαλία* (nicht freilich die *διδασκαλία* selbst, oder das Amt für sich) oder, wie es später heißt, die dem Timotheus zur Ausrichtung des *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* von Gott verliehenen Geistesgaben, sowohl die Lehrfähigkeit als die Lehrfreudigkeit (letztere besonders in der zweiten Stelle) verstanden sein. Es ist also von einer Amtsgabe, einer besondern Amtsbefähigung die Rede, von der es das eine Mal heißt, daß sie *διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως* u., das andere Mal *διὰ τῆς ἐπιθέσεως* u. gegeben sei. In Betreff der Verheißungen, die dem Timotheus bei seiner Amtseinsetzung zu Theil wurden, vgl. 1 Tim. 1, 18. Während dabei aber das *μετὰ* zunächst nur eine Gleichzeitigkeit, eine mehr äußerliche Begleitschaft ausdrückt, ist in dem späteren *διὰ* die eigentliche Vermittlung durch die Handauflegung viel schärfer hervorgehoben. Diese Handauflegung endlich geschah nach der ersten Stelle vor dem gesammten Collegium der Presbyter, während Paulus 2 Tim. 1, 6 nur von sich spricht. Diese Differenz wird sich allerdings dadurch ausgleichen lassen, daß Paulus, wie DeWette sagt, zugleich mit den Ältesten und zwar als der Erste die Handauflegung verrichtete, wobei das „persönlich innige Verhältniß“ zwischen dem Apostel und Timotheus, das der zweite Brief zur besonderen Grundlage und zum Gegenstande hat, wie die Aufforderung des Apostels „für ihn, durch den er die Gabe hat, die Gabe wirksam werden zu lassen“ (Wiesinger), mitbestimmend sein mochte.

Während nun hier Paulus seinen Freund wiederholt auf das mit und mittelst der Handauflegung erhaltene *χάρισμα* hinweist, daß er es seiner Pflicht gemäß mit neuem Eifer tractire und für seinen Beruf verwende, so hören wir an einer andern Stelle noch, wie Paulus denselben Freund warnt: *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει*, 1 Timoth. 5, 22.

Im unmittelbar Vorhergehenden war von dem richtigen Verhalten gegen die Ältesten die Rede, und zwar sowohl gegen die *καλῶς προεστῶτες* als gegen die *ἀμαρτάνοντες*. War nun auch Vers 21 dieser Abschnitt in gewisser Beziehung abgeschlossen, so ist doch nicht mit Grund schlechthin zu bestreiten, daß Vers 22 sich noch an die vorangegangene Gedankenreihe anschliesse. Andererseits ist alsbald das nachfolgende *μηδὲ κοινώνει ἀμαρτίαις ἄλλοτρίαις* zu beachten. Der Apostel will seinen Freund und

Genossen wohl eben in Bezug auf die Ältestenwahl, gerade weil auch *ἀμαρτάνοντες* unter den Gewählten stets sein können, vor jeder Voreiligkeit warnen, zumal weil die Weihe eines Unwürdigen den Weihenden selbst mit in Schuld und Verantwortung verstricke, vielleicht wohl auch die nähere, zunächst durch das Amt veranlasste und gebotene Gemeinschaft mit leichtfertigen, im Dienst der Sünde stehenden Genossen auch auf die Reineren ansteckend wirke. Wie so durch die Handauflegung anderwärts die Mittheilung einer besondern Würde, ja des göttlichen Geistes selbst und seiner Gaben vermittelt wird und zwar da, wo nicht nur der Mittheilende selbst als ein würdiges Organ der göttlichen Gnade und Kraft sich darstellt, sondern auch der Empfangende sich dieser Gnade durch seine Empfänglichkeit, durch seine ganze bußfertig gläubige Herzensstellung zu Gott sich würdig erzeigt; so würde andererseits hier nach durch jenen Act gleichsam auch die Brücke geschlagen, auf welcher der noch ungebrochene Sündengeist des unwürdig Geweihten, von diesem aus vordringend, sich und seinen Einfluß auch auf den Weihenden geltend machte. Daher die Warnung. Doch ist diese immerhin zu allgemein und kurz gehalten, um darauf besondere Consequenzen gründen zu können. Jedenfalls erscheint die Handauflegung hier, wenn man sie näher mit dem *μηδὲ κοινώνει* u. zusammennimmt, als ein Weiheact, dessen mechanischer Vollzug keineswegs an sich schon besondere Gaben und Kräfte mittheilt oder zu einem geistlichen Amte befähigt, sondern der vielmehr die rechte religiös sittliche Tüchtigkeit im Empfänger voraussetzt, so daß gerade die Prüfung in dieser Richtung keineswegs überflüssig ist.

Kurz, nur mit Namen genannt, darum in seiner nähern Bedeutung wohl zweifelhaft, dagegen durch die unmittelbare Zusammenstellung mit andern Hauptstücken unserer christlichen Lehre ausgezeichnet, tritt uns unser Gegenstand zuletzt noch in Hebr. 6, 1 u. 2 entgegen: *διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον — μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεὸν, βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεως τε χειρῶν* u. So wird hier, wie Buße und Glaube, wie die Lehre von der Taufe, von der Auferstehung und dem Gericht, die Handauflegung zu den Anfangsgründen, den Elementen des christlichen Lehrens und Lebens gezählt. Ohne uns in die ver-



schiedenen exegetischen Fragen und Schwierigkeiten unserer Stelle zu vertiefen, wollen wir nur bemerken, daß wir uns trotz DeWette u. A. zu Denen stellen, die βαπτισμῶν und ἐπιθέσεως u. ff. als von διδασκῆς abhängig ansehen, letzterem also nicht eine selbstständige Stellung neben den übrigen Genitiven einräumen. Damit aber tritt uns die Handauflegung als ein selbstständiger, wichtiger Act, über den sich schon eine besondere Lehre, eine eigene Theorie ausgebildet, entgegen. Worin aber diese διδασκῆ bestanden, mag uns, da ohnedies in jenem Zusammenhang je zwei Glieder in eine engere Parallele gestellt zu sein scheinen, aus der unmittelbaren Anreihung an die Taufe am ehesten erhellen. Es ist damit wohl nichts Anderes als jene Geistesmittheilung gemeint, wie wir sie zumal in so außerordentlichem Maße, mit wunderbaren Gaben und Kräften verbunden, wiederholt getroffen. Sie scheidet sich von der Taufe, tritt aber dennoch gerade zu ihr in das innigste Verhältniß, ja bildet mit ihr eigentlich nur einen gemeinsamen Hauptact, dessen verschiedene Theile getrennt, wohl auch umstellt werden können, im Wesentlichen aber doch zusammengehören und aufeinander hinweisen. Die Taufe bleibt da, wo es sich um Gründung und Schaffung eines neuen Geisteslebens im Menschen handelt, der eigentliche, gottgeordnete, darum nothwendige Centralact, darin Gott dem Menschen seine Gnade zusichert und ihm den göttlichen Lebenssaamen darreicht, ein neues Leben in ihn pflanzt. Was nun anderwärts in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge gemäß des Unterschiedes zwischen Säen und Reifen in einen längern Lebensproceß auseinandertritt, das mag nach der wunderbaren Gnade Gottes in außerordentlichen Fällen zusammenfallen; es mag die Schöpfung des neuen Menschen auch mit Einem Schlag geschehen, so daß derselbe völlig gerüstet und geschmückt mit jenen wunderbaren Gottesgaben mit Einem Male dasteht. Dennoch werden wir Beides, wie hier geschieht, wohl auseinanderhalten dürfen. Dies um so eher, je mehr man mit dem Act der Handauflegung neben der Versiegelung der geistlichen Lebensreise überhaupt insonderheit die Mittheilung jener außerordentlichen Geistesgaben, wie damals geschah, verbindet. So wenig als das Berührtsein und Sichangeregtfühlen von dem Hauche des neuen Geisteslebens schon so viel als Wiedergeburt ist, so wenig ist mit der Wiedergeburt, der Sakung

des neuen aus Gott geborenen Lebens, schon von selbst auch dessen Vollendung die *τελειότης*, nach der der Christ trachten soll, gegeben. Was Anderes freilich ist die Vollkommenheit selbst, von der der Apostel in unserer Stelle sagt: *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*, und etwas Anderes die Lehre davon. Darin nun aber, daß hier die *διδασχὴ ἐπιθέσεως χειρῶν* in so bedeutungsvoller Weise auftritt, scheint uns ein Doppeltes, was der Beachtung werth, zu liegen. Einmal nämlich wird hier der Handauslegung eine Bedeutung zuerkannt, die wir nicht unterschätzen dürfen und in dieser Weise in unserm kirchlichen Leben kaum mehr kennen. Wir werden sie zwar für jene Zeit am ehesten bezeichnen, wenn wir eben jene wunderbaren Geistesgaben, wie sie Gott in der ersten Christengemeinde austheilte, damit in nächste Verbindung bringen. Mit dem Verschwinden der Gaben selbst tritt auch die ihre Mittheilung bezeichnende Handlung zurück. Den Kern des Actes selbst aber, sofern er sich auf die Reise des innern geistlichen Lebens überhaupt — freilich in dem höchst relativen, bescheidenen Maße unseres gewöhnlichen Christenlebens dieser Zeit — bezieht, haben wir in der Confirmation. In der Premirung dieses Actes an unserer Stelle mag dabei auch für uns noch die Mahnung liegen, daß wir nicht, in falscher Furcht, das Sacrament der Taufe zu beeinträchtigen, den wenn auch nicht von dem Herrn ausdrücklich eingesetzten und für die Mittheilung des gottmenschlichen Lebens gleich dem Sacrament bestimmten Act der confirmirenden Handauslegung ungebührlich unterschätzen. Ist er doch, wie durch die Natur der Sache, so durch den vielfachen biblischen Gebrauch und ihre ausdrückliche Anerkennung unter den Elementarlehren des Christenthums geweiht und insbesondere dem kirchlich recipirten Gebrauch der Kindertaufe gegenüber wohl begründet. Andernthails aber will uns doch fast bedünken, als ob mit der *διδασχὴ ἐπιθέσεως χειρῶν*, und zwar eben in der Verbindung, in der sie damals mit der Austheilung der Geistesgaben auftrat, die Sache selbst an einer gewissen äußersten, letzten Grenze, jenseits der der evangelische Geist selbst zu Schaden gekommen wäre, angelangt gewesen sei.

Sobald nämlich jene Reise des geistlichen Lebens, und dabei gerade auch jene Mittheilung der außerordentlichen geistlichen Gaben

und Kräfte zu einem regelrechten eigenen Lehtropus; zu einer Theorie, zum System ausgebildet worden, lag die Gefahr eines äußerlichen Schematismus nahe, aus dem Gottes Geist und Kraft um so leichter entfliehen konnte, je mehr Gewicht man etwa auf die bloße äußere Form legte. In der That geschah es auch so. Dies lehrt uns die Geschichte der folgenden Jahrhunderte in der Kirche. Mit dem Geist sind jene Formen Alles; ohne ihn Nichts, ja weniger als dies: sie nützen nicht nur nichts, sie schaden vielfach geradezu.

Schauen wir nochmals auf das Gesagte zurück, so werden wir jetzt, was wir anfänglich gesagt, bestätigt finden, daß uns die Handauflegung in der heiligen Schrift, wenn auch nicht ausdrücklich geboten, doch allenthalben von den frühesten Zeiten an als eine durch ihren Gebrauch höchst bedeutsame Handlung entgegentritt. Im Wesentlichen ein symbolischer Act, zeigt sie im Alten Bunde ihre eigenthümliche Bedeutung besonders durch ihr Verwobensein mit dem Opfer, das der Mensch für sich und an seiner Statt Gott darbringt. Diesem sacrificiellen Gebrauch gegenüber tritt gewissermaßen ihr sacramentaler Charakter im Neuen Testamente mehr hervor, sofern wir sie hier vornehmlich als segenvermittelndes, die Kraft und Gnade Gottes der Person applicirendes Zeichen kennen lernen. Speciell gewinnt sie hier nächst ihrem applicativen Gebrauch bei leiblicher Heilung u. dgl. besonders entweder eine ordinirende oder confirmirende Bedeutung. Nirgends freilich weiß die heilige Schrift, insonderheit das Evangelium bei dieser Handlung etwas von einem opus operatum. Ebenso wenig ist hier von einem thierischen Magnetismus und Aehnlichem die Rede. Die wirkende Kraft liegt nicht in dem äußerlichen, physischen Act als solchem, sondern liegt, gerade sofern irgend Segen und Gnade darin gespendet wird, in Gott und Gottes Geist. So vollzieht sich dieser Act deshalb auch theils ausdrücklich in Begleitung des Gebets, theils wird er vollzogen in Gottes Namen, nach seinem Sinn und Willen und an seiner Statt, beziehungsweise von den Trägern und Herolden der göttlichen Offenbarung; andererseits setzt diese Mittheilung auch bei den Empfängern gewisse geistige Bedingungen voraus, die den Unwürdigen ausschließen sollen. Eine Stellung, wie sie der Handauflegung in verschiedenen Sacramenten der römi-

schen Kirche zuerkannt ist, finden wir nicht begründet. Wenn besonders der Episkopat es ist, in dem und durch den allein nach katholischer Anschauung der heilige Geist in der Kirche fortlebt und der Besitz der infallibeln Wahrheit und seligmachenden Kraft und Gnade begründet und verbürgt wird, und wenn die Fortpflanzung dieser Gnadenkraft wie der ganzen kirchlichen Gewalt an die ununterbrochene Succession der Bischöfe geknüpft erscheint, für diese Succession selber aber eben die Handauslegung das wesentliche Bindeglied abgibt: so haben wir, wie sich anderwärts ein ähnliches Resultat für die übrigen Glieder dieses folgeschweren Ketten schlusses ergibt, zunächst für die Handauslegung den biblischen Ungrund dieser Anschauung gesehen. Auf der andern Seite ist es Unrecht, diese Handlung nicht sowohl als äußerlichen für sich bestehenden Act, als vielmehr nach ihrem Sinn und Zweck vornehmlich in confirmirender Richtung dem biblischen Gebrauch zuwider für möglichst werthlos zu achten. Und fast scheint es, als ob die evangelische Kirche auch hier in der Scheu vor der alles Maß überschreitenden Auffassung von Seiten der römischen Kirche lieber einen Schritt hinter die zarte Linie der Wahrheit zurückgethan.

---

### 3.

## Die vaticanischen Correctorien der Vulgata

von

D. A. Dressel, d. Z. in Rom.

---

Man muß es eine reformatorische Bestrebung innerhalb der römischen Kirche nennen, wenn einzelne aufrichtige ihrer Glaubensgenossen schon im Mittelalter Correctorien der Vulgata aus handschriftlichen Quellen zusammenzutragen bemüht waren. Ist dieser Arbeit gleich nur die unterste Stufe der Kritik anzuweisen, so ging sie doch aus jenem Bewußtsein der Unzulänglichkeit des vorhandenen Bibeltextes hervor, welches immerhin ein Element des sich



selbst bestimmenden Gedankens enthielt, und somit über die enge Grenze der scholastischen Dogmatik in das weitere Gebiet der Wissenschaft hinüberblickte.

Bei früheren patristischen Quellenstudien, besonders während einer eingehenden Prüfung der in der vaticanischen Bibliothek vorhandenen und für eine kritische Ausgabe der Schriften der Apostolischen Väter benutzbaren Handschriften wurde ich nicht selten auf die Vergleichung der in ihren Text verflochtenen Stellen des Alten und Neuen Testaments mit dem Cod. Vatic. 1209, bekanntlich dem vor der Entdeckung der sinaitischen Handschrift ältesten griechischen Text der Septuaginta wie des Neuen Bundes, dann aber auch auf drei interessante Correctorien der Vulgata hingewiesen. Ich ergänze meine eigenen beiläufigen Notizen betreffs der letztern durch eine über dieselben erschienene ausführliche Abhandlung des Barnabiten-Pater Vercellone. Die Vaticana besitzt drei Codices, welche Variantensammlungen aus ältern zum Theil nicht mehr vorhandenen Quellen, dann auch Conjecturen wie anderes einschlagendes kritisches Material enthalten.

Der erste, Ottobon. 293, in Quart im XIV. Jahrhundert auf 54 Pergamentblättern in Doppelspalten geschrieben, wie die meisten Manuscripte dieser Unterabtheilung der Vaticana, einst Eigenthum des Herzogs Johannes v. Altemps. Die Correcturen erstrecken sich über die ganze Vulgata, die Psalmen ausgenommen. Der zweite, Vatic. 3466, auf 158 Pergamentblättern aus dem XIII. Jahrhundert, der Bibliothek vom Cardinal Carafa hinterlassen, vordem im Kloster S. Maria del monte Oliveto. Er umfaßt das Alte und Neue Testament mit Ausnahme des Buchs Baruch. Das kritische Material über die deuterokanonischen Schriften des Alten Bundes (Tobias, Judith, Weisheit Salomonis, Prediger und Maccabäer) wurden von späterer Hand gegen das Ende hinzugefügt. Der dritte, Vatic. 4240, in Groß Quart auf 112 Pergamentblättern in zwei Colonnen aus dem XIV. Jahrhundert, verbreitet sich über die ganze Vulgata.

Diese drei Correctorien (1. 2. 3) sind nicht ohne innere Aehnlichkeit; größer ist ihre wesentliche Verschiedenheit. Sie blieben bisher unbeachtet; Vercellone theilt ihre kritischen Ergebnisse in seinem bereits begonnenen großen Werke »*Variae lectiones Vulgatae*

latinae Bibliorum editionis« mit. Betreffs ihrer gegenseitigen Beziehungen ist zu bemerken, daß 1 und 2 Auszüge aus größeren Werken sind, dessen einem die deuterokanonischen Schriften und dessen anderem das Psalterium fehlte: Diese Lücken wurden durch Nachträge aus dem ersten für das zweite und umgekehrt ausgefüllt. Der Autor des dritten hatte die Quellen des zweiten vor sich, befolgte aber eine ganz verschiedene Methode; nur im Neuen Testamente gehen beide fast Hand in Hand. Alle drei sind bemüht, die von den Abschreibern der Quellen begangenen Irrthümer und Conjecturen zu verbessern. Die wesentliche Verschiedenheit der drei läßt sich in Folgendem zusammenfassen. Das erste Correctorium bringt beispielsweise für die Genesis etwa 150 Emendationen; die doppelte Zahl finden wir im zweiten, etwa 600 im dritten. Ein gleiches Verhältniß der Emendationen ist auch in den übrigen Büchern wahrzunehmen; doch im Neuen Testament weicht das zweite vom dritten nicht ab. Sehr verschieden aber ist auch die Methode und die Oekonomie der Arbeit. Das erste gibt selten die Gründe für die Correcturen an; wo es durch Beibringung von Zeugen geschieht, beileißigt sich der Verfasser der möglichsten Kürze; selten läßt er sich auf Discussionen ein. Die entgegengesetzte Norm beobachtet der Verfasser des zweiten; ihm sind Dialektik und Scharfsinn nicht abzusprechen. Er citirt das des ersten häufig, doch nur um ihn zu widerlegen. Auch hat der Codex Randglossen von einer Hand des XV. Jahrhunderts. Dort finden sich auch Lesarten aus einem älteren Exemplar, die gewöhnlich denen im Texte nicht günstig sind. Das dritte Correctorium ist das reichste an Variantenzahl, aber das kürzeste betreffs der kritischen Methode. Der Verfasser bezeichnet die zu streichenden Worte wie die, welche dem hebräischen, dem griechischen oder dem lateinischen älteren Vulgata-Text entsprechen, mit Sigeln. Zuweilen citirt er für die Bestätigung seiner Varianten ältere Kirchenväter.

Es ist bekannt, daß die von Hieronymus nach dem Urtext besorgte lateinische Uebersetzung unter Gregor dem Großen Anfangs des VII. Jahrhunderts in den öffentlichen Gebrauch eingeführt zu werden begann. Vor dieser Zeit bedienten sich ihrer nur gelehrte Kirchenväter beim Privatgebrauch, die alte Itala zu erklären, wie

Augustinus, Cassiodorus, Justus Urgellitanus, Arnobius. Die alte Itala kam im VII. Jahrhundert ebenso außer Gebrauch wie das Ansehen der Version des Hieronymus zunahm. Dies scheint nicht durch eine specielle Verordnung einer Synode oder von Rom aus, sondern ex consensu Ecclesiae geschehen zu sein. Denn Hugo Victorinus (Sec. XII) schreibt De sacra Script. C. IX: »Ecclesia Christi per universam latinitatem prae caeteris omnibus translationibus . . . hanc solam, legendam et in auctoritate habendam constituit« und Roger Bacon (sec. XIII.) Opus mai. ed. Lond. 1733, p. 49: »Hanc sacrosancta a principio recepit romana ecclesia et iussit per omnes ecclesias divulgari.« Genug, im VII. und noch mehr in den folgenden Jahrhunderten wurde des Hieronymus Uebersetzung sehr oft abgeschrieben und, wie es beim häufigen Copiren zu geschehen pflegt, durch Irrthümer entstellt. Alcuin's Verdienste um ihre Reinigung sind zu hoch angeschlagen; er richtete sein Augenmerk vorzüglich auf Orthographie und Grammatik.

Alcuin's Recension der Vulgata behauptet ihr Ansehen bis zum XI. Jahrhundert, wo Lanfranc, Petrus Damianus, Olpertus, Gondolphus, im XII. Jahrhundert der Cistercienser = Abt Stephanus, Ric. Diaconus sie hier und da verbesserten, ohne jedoch ein eignes Werk zusammenzutragen. Das Uebel wuchs. Ric. Diaconus sagt: »Paene quot codices tot exemplaria reperi« (f. Card. Bessarion »In illud Iohannis« XXI, 22 im Cod. Vat. 3526), noch bestimmter Ugo da S. Vittore: »Usu pravo invalescente, qui nonnunquam solita magis quam vera appetit, factum est, ut diversas diversis sequentibus translationes, ita tandem omnia confusa sint, ut paene nunc quid cui tribuendum sit ignoretur.« Dies entging den Gelehrten der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert nicht. Wir wissen aber zu wenig, was und wie sie arbeiteten. Roger Bacon hatte eine geringe Meinung von den in Paris 1226 bekannt gewordenen Correcturen; zehn Jahre später entstand ein Correctorium im Dominicaner =, ein anderes im Franciscaner = Orden, das eine wie das andere voll von Widersprüchen. (Bacon in Fragmentis bei Hody De textib. origin. pag. 422 sq.: »Quia caput non habuerunt, quilibet correxit sicut voluit usque in hodiernum

diem. Et cum habent sensus diversos, accidit tanta diversitas in textu, quod non est finis . . . Item quia non sequuntur antiquas Biblias, et quia ignorant graecum et hebraeum . . . . Item grammatica Prisciani in maiori volumine maxime valet ad correctionem textus . . . . Praeterea specialis causa erroris est quod non advertunt qua translatione utitur Ecclesia latinorum. Nam propter hoc quod vident litteram diversificatam secundum capita diversorum, credit vulgus theologorum quod non sit translatio S. Hieronymi, sed alia versio mixta et compilata ex diversis: et propter hoc cum maiori libertate miscentur vocabula quae volunt. Sed istud falsissimum est«.) Die Dominicaner beseitigten ihr früheres bald durch ein neues. In ihrer Bibliothek St. Jaques zu Paris waren noch im vorigen Jahrhundert 4 Codices mit Correctorien über die ganze Vulgata mit Ausnahme des Psalteriums vorhanden. Auszüge davon finden sich in Leipzig in der Bibliotheca Paulina (Carpzow, Doederlein und Rosenmüller sprechen davon), in Nürnberg, in der Bibliothek des Arsenaals zu Paris Nr. 119, in der Turiner Universitätsbibliothek, in der Bodleiana. Auf denselben Ursprung wie diese ist das erste Correctorium der Vaticana zurückzuführen. Roger Bacon spricht aber auch von einem Anonymus als dem Verfasser eines Correctorii, der sich 40 Jahre mit dem Emendiren beschäftigte. Aus diesem ist nach Vercellone das der Sorbonne geflossen, wie es sich in der Markus-Bibliothek zu Venedig, in Wien, in der königlichen Bibliothek zu Turin, auch im Kloster S. Carlo ai Catinari zu Rom wieder findet. Hierzu gehört das zweite Correctorium der Vaticana. Das dritte vaticanische floß aus dem zweiten, wenn auch, wie schon erwähnt, nach einer ganz verschiedenen Methode der Zusammenstellung. Sind aber darum die Correctorien des XIII. Jahrhunderts für kritische Studien zu vernachlässigen? Gewiß nicht. Alexander Geddes sah schon das Richtige, indem er bemerkt: »Dolendum, quod quae intendebatur anno 1749 eius correctorii dominiciani adcurata editio, perfecta non fuerit: verum absque dubio fiet adhuc, et optima quidem ratione fiet.« (De vulgarium sacrae Scri-



pturae versionum vitiis eorumque remediis, Bambergae 1787 p. 61.) Ob die römischen Correctoren der Vulgata die vaticanischen Materialien stets gewissenhaft benutzten, ist zweifelhaft, obgleich Cardinal Carafa, der Eigenthümer des zweiten Vaticanus, in der Revisionscommission saß. Dasselbe gilt von dem höchst werthvollen Codex Amiatinus in Florenz.

Die Bedeutung des zweiten vaticanischen Correctorii erhellt aus dem kritischen Canon, dessen sich der Verfasser bedient. Er vergleicht nämlich seinen Vulgata-Text mit drei Classen von Handschriften und Codices, neuen, alten, sehr alten. Die alten sind ihm die sich auf Alcuin's Recension beziehen, er nennt sie zuweilen Biblia Caroli Magni, die sehr alten, die vor Alcuin, Exemplaria ante tempora Caroli scripta, darunter hat er Biblia Gregorii Magni und Biblia S. Genesevae. Er hält sich streng an die Vulgata des Hieronymus, um sie rein herzustellen; deshalb vermeidet er den Weg Derer, welche der alten Itala folgten und den aus ihr genommenen Citaten bei lateinischen Kirchenvätern, wie er auch Nichts von denen bei den griechischen wissen will. Die von Bercehone gemachten Vergleichen der heutigen Vulgata mit den besten in Italien vorhandenen Codices, d. h. mit dem Amiatinus, einem der Benedictiner bei S. Paul und einem der Oratorianer in Rom zeigen, daß dies Correctorium sich streng an ihre Lesarten hält. Wo die lateinischen Quellen dem Verfasser nicht genügten, fragte er die hebräischen und griechischen, wobei er jene nicht allein in alte und neue, sondern auch in gallische und spanische theilt und auch die chaldäische Version berücksichtigt. Kennicot und Giauverde de Rossi wurden, da die meisten heute noch übrigen hebräischen Codices jünger als das X. Jahrhundert sind, gar manche Perle hier gefunden haben. Noch mehr. Der Verfasser berücksichtigt auch die rabbinische Literatur, wie manchen lateinischen Kirchenscribenten, der innerhalb der Zeit von Hieronymus bis auf seine Tage lebte.

---

# Recensionen.

---



1.

Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung von Hermann Plitt. Gotha, Andreas Perthes. Bd. 1, 1863 (XVI und 443 SS.); Bd. 2, 1864 (XIV und 416 SS.).

---

Erst vor einem Jahre noch ist in Schneckenburger's Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, in denen der eminente Scharfsinn ihres Verfassers mit allen seinen Vorzügen und Nachtheilen auf's Neue uns kund wird, über die herrnhutische Brüdergemeinde der Satz ausgesprochen worden, daß eine wissenschaftliche Schrifttheologie in ihr nie sich gestaltet habe. Es ist wiederholt worden ein früherer Ausspruch der Evangelischen Kirchenzeitung, daß aus der Brüdergemeinde nicht ein einziges Werk hervorgegangen sei, welches von tieferer Schriftforschung zeugte. Das wird für den Geist der Brüdergemeinde charakteristisch gefunden. Im gleichen Jahre aber ist aus ihr selbst der erste Band von Plitt's Glaubenslehre an's Licht getreten, welchem jetzt auch der zweite und hiemit der Schluß des Werkes gefolgt ist. Jeder Einblick in sie zeigt sogleich, daß sie zum Mindesten den ernststen und kräftigen Willen habe, zu leisten, was dort vermißt worden ist. Dazu sieht man alsbald, daß sie auch in ihrer Form streng wissenschaftliche Art haben, ein echt wissenschaftliches Lehrganzes vortragen will. Und wie wir hinsichtlich des Verhältnisses von Spangenberg's Lehrschrift zu Zinzendorf's



Lehrweise bei Schneckenburger lesen, daß dort besonders das Bedürfniß des theologischen Seminarunterrichts gewirkt, welches eine Schulform mit sich geführt habe, so ist es jetzt eben der Lehrer des Seminars der Brüdergemeinde, der dieses neue Werk uns darbietet. Es nimmt, schon wenn wir es von diesem Gesichtspunkt aus betrachten, im Voraus ein hohes Interesse für sich in Anspruch. Und im Voraus darf ich auch schon, indem ich auf dasselbe aufmerksam mache, die Ueberzeugung aussprechen, daß die Zeit für Urtheile der genannten Art, die allerdings einst ihre Berechtigung hatten, mit ihm vorüber ist. Dabei hat es sich in die Bewegung, in welcher die gläubige evangelische Theologie Deutschlands gegenwärtig begriffen ist, mit sichtlich lebhafter Theilnahme hineingestellt; und doch verleugnet es nirgends den Charakter eines aus der Brüdergemeinde stammenden Werkes und den Einfluß, welchen der Geist dieser Gemeinde, so wahr er überhaupt noch fortlebt, auch auf die Gestaltung einer wissenschaftlichen Glaubenslehre üben mußte.

Seine Darstellung, sagt Plitt selbst, gehe nicht bloß äußerlich aus der Brüdergemeinde hervor. Er sei ursprünglich in ihr heimisch, in ihr geboren und erzogen, habe in ihrer Schule die bestimmende Richtung seines theologischen Denkens empfangen. Andererseits verwahrt er sich gegen die Meinung, daß der Inhalt seiner Schrift ein wissenschaftliches Bekenntniß der Brüderunität als Kirche oder auch nur ihres deutschen Theiles sein sollte; derselbe stehe vielmehr lediglich da als der Ausdruck der individuellen christlich-theologischen Ueberzeugung des Autors. So oft er ferner auch einen Zinzendorf oder Spangenberg citirt und so sehr er seine Bahnen mit den ihrigen eins zu finden sich freut, so wenig trägt er Bedenken, auch Mißgriffe bei ihnen anzuerkennen und aufzudecken. Ja leicht könnte man, wenn nicht dazwischen jene Citate begegneten, lange Abschnitte in Plitt's Buch lesen, ohne einen Anlaß zu der Bemerkung zu haben, daß der Verfasser nicht bloß überhaupt der gläubigen evangelischen Christenheit und Theologie, sondern speciell der Brüdergemeinde zugehöre. Hiemit ist nun aber doch keineswegs gesagt, daß unser Verfasser mit jener Aeußerung über das Bestimmte seines theologischen Denkens durch die herrnhutische

Schule in einer Selbsttäuschung befangen sei oder daß die Eigen-  
thümlichkeiten der herrnhutischen Glaubens- und Lehrweise überhaupt  
durch den Einfluß der Neuzeit und der neueren protestantischen  
Theologie weggeschwemmt worden seien. Es ist wahr: unser Theo-  
log aus der Brüdergemeinde sagt Weniges, was nicht auch anderswo  
volle Zustimmung finden könnte. Allein die Ursache liegt nicht  
etwa bloß in einem Einfluß von jener Seite her, sondern zugleich  
in dem Einfluß, welchen der Geist der Brüdergemeinde theils durch  
Anregungen des praktischen Lebens, theils durch die Theologie Schleier-  
macher's eben auch seinerseits innerhalb der außerherrnhutischen evan-  
gelischen Kirche und Theologie erlangt hat. Und was hierin die  
Brüdergemeinde darzubieten hatte und hat, das ist jetzt in schöner  
Bestimmtheit und Frische besonders eben bei Plitt zum Ausdrucke  
gekommen. — Sehr auffallen mag es jetzt allerdings, wie das-  
jenige, was Schneckenburger nach Zinzendorf'schen Schriften als  
recht charakteristisch für das „Herrnhuterthum“ hingestellt hat, in  
der Plitt'schen Glaubenslehre eine höchst gemäßigte Form ange-  
nommen hat, ja größtentheils ganz verschwunden ist. Aber gerade  
das Plitt'sche Werk treibt uns auch auf die Frage hin, ob jenes  
Alles wirklich so wesentlich herrnhutisch sei, wie es bei Schnecken-  
burger erscheint. Wir kommen hiemit auf den Charakter von  
Schneckenburger's eigenem wissenschaftlichen Verfahren. Wie er die  
lutherische und reformirte Lehre nicht aus ihren ersten Quellen ge-  
schöpft hat, wo diese beiden in ihrem gesündesten Leben, aber frei-  
lich noch nicht in ihrer Zuspitzung und Formulirung nach bestimm-  
ten Extremen hin sich darstellen, sondern vielmehr aus späteren  
orthodoxen Dogmatikern, bei welchen rechte Extreme sich aufgreifen  
lassen, so hat er dagegen für's Herrnhuterthum aus Zinzendorf  
geschöpft, in dessen Aeußerungen mit der ursprünglichen Lebendigkeit  
auch gerade die einseitigsten Extreme und Extravaganzen sich ver-  
bunden haben, ohne daß diese von der Gemeinde selbst, seit sie zu  
ruhiger Besinnung über ihre Lehrweise gekommen ist, jemals sanc-  
tionirt worden wären (die neueren „Synodalverlasse“ der Brüder-  
gemeinde mit ihren officiellen Erklärungen über das Verhältniß zu  
den Confessionen sind bei Schneckenburger, vgl. S. 152 ff., auch  
von dem die Literatur nachführenden, sehr verdienten Herausgeber

nicht einmal genannt). Von Plitt freilich wäre zu wünschen gewesen, daß er doch wenigstens im geschichtlichen Interesse noch weit mehr, als er es thut, auf die, von ihm bei Seite gelassenen besonderen Eigenthümlichkeiten des Stifters der Gemeinde sich hätte beziehen mögen.

Charakteristisch für eine aus der Brüdergemeinde hervorgegangene Dogmatik wird man nun sogleich den Titel finden: „Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung.“ So wenig hat der Verfasser sich gescheut, gewissen Kritikern von vornherein den Argwohn und Vorwurf an die Hand zu geben, daß er eine „subjectivistische“ herrnhutische Herzenstheologie vortrage. Wir fügen jedoch sogleich auch die Bemerkung Plitt's bei: jenes werde kein rechter evangelischer Theologe dahin mißverstehen, als sollte dadurch eine zweite Erkenntnißquelle der heiligen Schrift nebeneordnet oder gar über sie gestellt werden; es solle vielmehr nur damit gesagt sein, daß seine Lehre weder auf ein einseitiges Schriftprincip in buchstäblich gesetzlicher Weise, noch auch auf ein unevangelisches, mechanisch traditionelles Confessionsprincip sich gründe. Seine wirkliche Ausführung zeigt dann, daß ihm eben im Zusammenhange mit den unabweisbaren Thatsachen der inneren Erfahrung vor Allem derjenige göttliche Charakter der heiligen Schrift feststeht, vermöge dessen das christliche Erkennen, auch wo es die Zusammenhänge der objectiven Wahrheiten unter sich selbst und mit unseren inneren Zuständen noch nicht klar durchschauen kann, unter ihr objectives Zeugniß von diesen Wahrheiten sich beugen solle. Nach diesem Grundsatz verfährt er bei der Ableitung aller Dogmen, so sehr er auch zugleich den Inhalt der inneren Zeugnisse als solchen auszuheben und jene Wahrheiten durch Beziehung auf diese Zeugnisse uns nahe zu bringen versucht. Dazu will er die einzelnen Schriftausagen nicht in ihrer Vereinzelnung aufnehmen, sondern will tief in dasjenige Lehrganze oder diejenige Lehranschauung eindringen, der sie ursprünglich angehören; der Gebrauch, welchen ein Spangenberg in seiner *Idea fidei fratrum* von der heiligen Schrift gemacht hat, läßt so mit demjenigen, welcher hier gemacht worden ist, in Hinsicht auf Tiefe, Gründlichkeit und umfassenden Zusammenhang sich nicht mehr vergleichen. — Vermöge

der Stellung, welche Plitt mit seiner Beziehung auf die christliche Erfahrung doch immer nur unter der Schrift einnehmen will und einnimmt, unterscheidet sich nun der Standpunkt und das Verfahren seiner Glaubenslehre sehr nicht blos von dem Schleiermacher'schen, sondern auch von dem der kühnen und oft willkürlich subjectivistischen und phantastischen Lehr- und Predigtweise Zinzendorf's. Im Unterschied hievon hat vielmehr gerade an die streng biblische Richtung eines Bengel, der vor jener Zinzendorf'schen Manier so scharf warnte, unser neuer herrnhutischer Dogmatiker sich angeschlossen. In derjenigen Weise der Schriftauslegung, durch welche eine echt christliche Systematik der Glaubenslehre zu erreichen sei, kennt er „keinen besseren Wegweiser als den dafür vor Anderen begabten J. T. Beck“ (Bd. 1, S. 85). Allein nichtsdestoweniger will er zugleich mit der Begründung des schriftgemäßen Glaubens auf die Erfahrung und mit der Behauptung des Geistesprincips gegen einen Buchstabendienst Ernst machen, und in der Bestimmtheit und Unbefangenheit, womit er darüber — auch im Unterschied von manchen andern Vertretern eines ähnlichen biblischen Standpunktes — sich ausspricht, erkennen wir eben wieder diejenige Freiheit, für welche die gläubige Brüdergemeinde eine eigenthümliche Stätte darbietet. Kaum möchte ein anderer, jenen Standpunkt theilender neuerer Dogmatiker bei einer so principmäßigen und thatfächlichen Hingabe an die Schriftzeugnisse zugleich so offen und ausdrücklich von vornherein zu erklären wagen, daß seine Glaubenslehre eine „Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung“ sein wolle. So sehr ferner Plitt bei seinen materiellen Lehrausführungen mit voller Hingebung und mit einem Denken, das nach seiner eigenen Forderung ein „kindliches“ sein soll, an den Inhalt des Schriftwortes sich anschließt, sofern will er doch von einer überspannt transcendenten Auffassung des Ursprungs und Charakters der Schrift, von einer mechanischen Inspirationslehre u. s. w. bleiben; er will auch ihr höheres Wesen im Zusammenhang mit dem Walten und Wirken des christlichen Geistes überhaupt erfassen. Es ist eine „freie, urbildliche Darstellung“ des evangelischen Lehrinhaltes, was er in der Schrift findet, während, wie er sagt, eine gesetzlich äußerliche Fixirung desselben der Geistes-



natur des Evangeliums nicht angemessen wäre. In der „neutestamentlichen Begeisterung“ stellt er Unterschiede der Art und des Grades auf, wobei er Beck folgt. Er geht aber weiter als Beck in der Anerkennung der menschlichen und geschichtlichen Seite der heiligen Schriften. Insbesondere beachtet er beim Gebrauche der neutestamentlichen Schriften geflissentlich und eingehend die verschiedenen Typen der Anschauung und Vehrweise; hierin erinnert er an Schmid: ihn nennt er auch zusammen mit Beck einen treuen Schrifttheologen, bei welchem fördernde Handreichung für die schriftmäßige Grundbestimmtheit des evangelisch-dogmatischen Standpunktes zu suchen sei. Bei allen, auch den am höchsten begeisterten neutestamentlichen Zeugen will er Einflüsse ihrer menschlichen, natürlichen Individualität anerkannt und in ihren Schriften nicht Alles gleichmäßig als „Wort Gottes“ bezeichnet sehen. Was die Anwendung dieses Namens auf die heilige Schrift als Buch betrifft, so erklärt er: die Bezeichnung habe keinen unmittelbaren Schriftgrund, am wenigsten im Sinne einer solchen Ausschließlichkeit und Unmittelbarkeit, wie er mit derselben oft verbunden werde; sie könne nicht mit Fug dazu gebraucht werden, die Göttlichkeit jedes Wortes, Satzes oder Schrifttheils ohne Weiteres zu beweisen; was dann Plitt in dieser Bezeichnung anerkannt haben will, ist dies: „daß das Ganze der Schriften das von Gott gegebene Gefäß seiner Heilsoffenbarung an die Menschheit ist, dessen unter seiner Leitung geschichtlich so verbundene einzelne Theile sämmtlich ihre bestimmte organische Beziehung zum Mittelpunkte der Offenbarung, dem Worte von Christo, und damit auch ein jeder seine eigenthümliche Bedeutung und Geltung haben.“ Wie er den eigentlichen religiösen Wahrheitsgehalt und das auf ihn gerichtete Wirken des göttlichen Geistes von äußeren Elementen und Formen des Schriftwortes und von den hierauf wirkenden menschlich-geschichtlichen Einflüssen scheiden will, wird man z. B. aus seiner eben nur in gewissen Grundwahrheiten sich concentrirenden Anwendung der mosaischen Schöpfungsgeschichte sehen; er acceptirt dabei die Vorstellung von „einer Vision rückwärts“ und erklärt die hier uns vorgelegte Offenbarung für eine solche, welche, während sie mit ihrem wesentlichen Gehalte der Bestimmung für alle Zeit gerecht werde, doch in ihrer Ein-

Kleidung ebenso sehr dem nächsten Bedürfniß und Verständniß der damaligen Zeit Rechnung trage. — Fragt man, wie weit die Einflüsse menschlicher Individualität und menschlicher Schwäche auch auf die Form und den Inhalt der heiligen Schrift sich ausdehnen und wie weit einzelne in der Schrift zur Sprache kommende Dinge wohl auch schon ihrer ganzen Natur nach wesentlich blos Gegenstände einer weltlichen und beschränkten menschlichen Erfahrung haben bleiben müssen, so sehen wir den Verfasser in dieser Hinsicht auch vor sehr bedeutenden, stillschweigenden und ausdrücklichen Zugeständnissen nicht zurückschrecken. Während er auch der Bibel einen gott-menschlichen Charakter beilegt, so läßt er doch die Einwendung gelten, daß dieser nicht in demselben Sinne ihr zukomme wie Christo, da bei Christus (und eben nicht desgleichen bei ihr) mit der Sünde jedes Element des religiösen Irrthums oder der „ungenauen“ Wahrheitserkenntniß ausgeschlossen sei; wir dürfen, sagt er, so auch nicht das heilige Buch an die Stelle des Herrn treten, sondern durch dasselbe nur zu Ihm uns leiten lassen; auch schon die Gläubigen der apostolischen Zeit haben so schon in verschiedenem Maß begeistert und nicht immer durchaus einige Vermittler der Wahrheit gehabt (I, 54). Indem er hiernach auch für das Gebiet der religiösen Wahrheit selber, deren höchste urbildliche Ausprägung durch ein besonderes Wirken des Geistes er in der Schrift behauptet, dennoch so viel zugibt, verwahrt er sich nur zugleich dagegen, daß irgendwo in der ganzen heiligen Schrift auch „Falsches, wesentlich Falsches, zu finden sei, wodurch auch ein einfältig und aufrichtig nach Heil und Wahrheit suchendes Herz ohne seine Schuld irregeführt werden könnte“; Gott, sagt er, habe in dem Buch, welches nach seiner Providenz zum unentbehrlichen Quell der Heilserkenntniß für die Kirche auf immer geworden sei, seinen Kindern nicht statt Brodes einen Stein, statt des Fisches eine Schlange gegeben (I, 71. 52 f.). — Plitt weiß wohl, wie bedenklich seine freiere Auffassung des Schriftwortes manchen redlichen Gemüthern, besonders aus praktischen Rücksichten sein werde. Er weiß: „jeder äußerliche menschliche Irrthum, jeder Gedächtnißfehler, je „eigene Zuthat“ u. s. w. möchte Derjenige durchaus leugnen, der sich noch zu schwach fühlt, kraft der Erkenntniß des Geistes und Wesens

der Offenbarung im einzelnen Falle zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem mit Sicherheit zu unterscheiden, wie das namentlich in der christlichen Laienwelt und besonders bei den Anfängern im Glauben kaum anders sein kann". Auch warnt er vor unzeitigen und gewaltsamen Versuchen, den noch halb knechtlich, halb kinderhaft denkenden Christen die Schranken und Stützen, deren sie noch bedürfen, wegzureißen. Das nun aber, worauf wir mit dieser freieren Auffassung der Schrift immer zurückgewiesen werden, ist das von oben mitgetheilte, durch's Schriftwort selbst vermittelte eigene innere Geisteslicht oder eben jene innere Erfahrung. Getrost verläßt sich Plitt darauf, daß jedes „offene Auge“ auch gerade unter den Mängeln, welche die äußere Erscheinung der Schrift habe, die durch's Ganze hindurchgehende Einheit desjenigen Geistes erkennen werde, der Allem, was dem natürlichen Sinne nahe liege, so ganz entgegengesetzt sei und der Schrift den unzweideutigen Stempel des göttlichen Ursprungs gebe. Er ist überzeugt, daß, wie Jeder in letzter Instanz nur vermöge des unmittelbaren inneren Zeugnisses des Geistes aus dem Worte zum Glauben kommen könne, so eben derselbe in alle Wahrheit leitende Geist auch, wo es Noth thue, die erforderliche Kraft verleihe zum Unterscheiden des Wesentlichen und Unwesentlichen oder doch zum einständigen Stehenlassen dessen, was für die Zeit noch nicht verstanden werde. — Indem ich mit dieser freieren Auffassung mich nur einverstanden erklären kann, mache ich wiederholt darauf aufmerksam, daß wir in Plitt's Glaubenslehre zugleich ein recht klares Beispiel dafür haben, wie gut gerade mit ihr die innigste Liebe zur Schrift und die tiefste Hingabe in ihre Zeugnisse sich vereinigen läßt. Während übrigens Plitt nur vor unvorsichtigem Vortrage derselben warnt und die richtige Inspirationslehre als eine Speise erst für die „Vollkommenen“ bezeichnet, wird bei aller Zustimmung hiezu andererseits auch noch zu bemerken sein, daß zwar solche Schwache und Unmündige, welche bisher im Glauben an eine mechanische und äußerlich gesetzliche Inspirationstheorie feststehen, nicht voreilig aus demselben herausgerissen werden dürfen, daß es aber gerade in der Gegenwart nicht minder unangemessen wäre, wenn man solchen Schwachgläubigen, welche bereits in kritischen Zweifeln gegen den göttlichen

Ursprung und Charakter der heiligen Schrift sich bewegen, zuerst eben diese Theorie aufdringen oder neu befestigen wollte, um von ihr aus erst zur Speise für die Vollkommenen sie weiterzuführen.

Man hat wohl einen Herzensglauben und eine Herzenstheologie im Gegensatz gegen Schriftglauben und schriftgläubige Theologie für echt herrnhutisch erklärt; wir haben bemerkt, wie hingegen Plitt in dieser Beziehung sich stellt. Man setzt sodann die herrnhutische Auffassung des Herzens und inneren religiösen Lebens selbst wesentlich darein, daß jenes der Ort der Gefühle sei und dieses ganz im Gebiete der Gefühle sich bewege; und dasjenige Recht, welches man hiezu gehabt hat und noch jetzt hat, soll auch von uns keineswegs geleugnet werden. Bei Plitt aber fällt nun neben aller Bedeutung, die er dem Gefühle beilegt, ganz besonderer Nachdruck auf das ethische Moment in Religion und Christenthum. Indem er die Religion „wesentlich Herzensleben“ nennt, versteht er hierunter „persönliches Leben, durch eine innerste Grundrichtung alles Erkennens, Fühlens und Wollens getragen und bestimmt“ (1, 4). Und da lehrt er nun ein Empfinden und unmittelbares Erfahren des Göttlichen, zugleich aber eben mit besonderem Nachdruck ein freies, ethisches Einswerden mit demselben; Religion sei bewußte und freie Beziehung des gesammten inneren und äußeren Lebens auf Gott, Herzens- und Lebenshingabe an Gott. Der Glaube, und zwar dann ganz besonders der christliche Heilsglaube, ist ihm „intensive persönliche That, Act des innersten Herzens, Grundrichtung in Bezug auf das Denken und Wollen“ (2, 40); er will den Glauben so auch in die unmittelbarste Einheit mit der Liebe setzen; Alles liegt ihm dabei wesentlich an der Herzensstellung der ethischen Persönlichkeit zu Gott in Christo. Auch von der Theologie oder der wissenschaftlich vermittelten christlichen Erkenntniß fordert er so, daß sie „auf dem Glauben als ethischer Grundrichtung ruhe“ (1, 89)<sup>a</sup>). — Dieses sein besonderes

a) Es sei mir hierbei diese persönliche Bemerkung gestattet: daß ich selbst einer solchen Betonung des Ethischen auf's Entschiedenste Recht gebe, ja wohl noch schärfer als Plitt zwischen dem Momente des Gefühls und dem ethischen



Interesse für's Ethische durchdringt dann auch seine Auffassung und Darlegung der einzelnen materialen Lehrpunkte und Lehrstücke: seine Darstellung des Wesens und der Eigenschaften Gottes; seine tief eingehenden anthropologischen Auseinandersetzungen, seine Begründung der Art, wie durch Christus das Heil für die schuldbeladenen Sünder ausgewirkt worden sei, seine Bestimmung der Heilsordnung u. s. w., — bis zu den letzten eschatologischen Fragen über die Normen des jüngsten Gerichtes, über eine allen Menschen möglich gemachte Selbstentscheidung für oder gegen das Heil, über eine angebliche Apokatastasis.

Sieht man für die herrnhutische „Herzenstheologie“ das mit als charakteristisch an, daß sie in ihrem Subjectivismus nach den dogmatischen Arbeiten und Festsetzungen der kirchlichen Vergangenheit und überhaupt der objectiven Kirche wenig frage, und weiter wohl auch, daß sie statt dessen den dogmatischen Eigenthümlichkeiten und Sonderlichkeiten Zinzendorf's und seiner ersten Geistesgenossen sich ergeben habe: so finden wir hiegegen nun bei Plitt einestheils eine gewissenhafte Rücksichtnahme auf die altkirchliche Tradition und ganz besonders auf die reformatorische Lehre, andernteils ein unbefangenes Urtheil auch gegenüber von jenem ältesten herrnhutischen Typus. Unserem Verfasser selbst aber — und zwar ihm eben als einem Theologen der Brüdergemeinde — ist gegenüber von allen den geschichtlich entstandenen und allen den möglichen Ausprägungen des Dogma's und der Confessionen vor Allem das eigen, daß er überhaupt und von vorn herein freien Raum für Verschiedenheit innerhalb der Einheit und hienit auch für das durch keine zu enge Formel gebundene Urtheilen und Weiterstreben des einzelnen Dogmatikers haben will.

---

Momente als demjenigen, mit und in welchem Glaube und echte Religiosität erst sich verwirkliche, unterscheide, mag zwar Jeder leicht aus meiner Schrift „der Glaube u. s. w.“ (1859) und aus meiner Abhandlung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. 4, S. 1, ersehen; dennoch sei es auch hier ausdrücklich ausgesprochen, nachdem Rahnis (luther. Dogmatik, Bd. 1, S. 142) mich einfach als Genossen der „Gemüthstheologie“ aufgeführt hat, und zwar neben Carlblom, welchen gerade ich dort nach jener Seite hin bekämpft hätte.

Wie schon in seiner Betrachtung der heiligen Schrift selbst, so legt er vollends auch mit Bezug auf die aus ihr schöpfende Lehrbildung großes Gewicht auf den Unterschied zwischen Wesentlichem und relativ Unwesentlichem oder minder Wesentlichem. Während er recht wohl weiß, daß die ganze Wahrheit Ein objectives Ganzes ist, unterscheidet er zwischen Centralem und Peripherischem, will dieses eben vom Centrum aus begriffen sehen und erklärt es nun geradezu für unvermeidlich, daß bei solchen Stücken, welche in ihrer mehr peripherischen Stellung auf dem längeren Wege vom Centrum aus leichter verfehlt oder falsch gesehen werden, während unserer Zeit des Glaubens und Forschens und nicht des Schauens in Folge der Mannichfaltigkeit menschlicher Individualitäten, Bedürfnisse, Gaben, Stufen u. s. w., endlich auch in Folge der Mannichfaltigkeit der Schriftzeugnisse selbst verschiedene Resultate zu Tage kommen: „keine lebendige christliche und kirchliche Theologie, wie kein gesundes christliches und kirchliches Leben, ohne Anerkennung der Tropen!“ (1, 100). Wir verweisen hiefür zugleich auf seine Abhandlung, welche seither im 9. Bd. der Jahrb. f. deutsche Theol., S. 621 ff. erschienen ist. Spangenberg, sein Vorgänger in der Brüdergemeinde, ist es, dessen „edlem Vorbild“ in der *Idea fidei fratrum* er in der eigenen dogmatischen Arbeit mit der Freiheit des Geistes nachfolgen will. Und vermöge desselben Standpunktes hat er auch die katholische Lehre so in den Kreis seiner Betrachtung ziehen wollen, daß er sie nicht bloß bekämpfe, sondern auch nach verstümmelten Wahrheiten in ihr forsche; das habe zwar nicht Spangenberg, wohl aber mehrfach Zinzendorf gethan, der deshalb neben seinen hundert anderen Schmähnamen auch den eines Kryptokatholiken bekommen habe. Plitt's Buch muß vermöge dieses Standpunktes für die Brüdergemeinde und das Bewußtsein, welches sie von ihrer eigenen Glaubens- und Lehrweise und dem Verhältniß ihrer Tropen zu einander hat, ein sehr wichtiges Werk sein. Und es arbeitet zugleich tüchtig mit an den neueren Verhandlungen der deutschen Theologie überhaupt über Confessionen, Consensus, Union u. s. w. Das aber versteht sich bei unserem Verfasser von selbst, daß er mit einer Union des Indifferentismus oder der Negation Nichts zu schaffen haben will. Dabei erklärt er mit Entschiedenheit,

daß der Geist des Bekenntnisses in der durch Zinzendorf erneuerten Brüdergemeinde vorwiegend, ja wesentlich lutherisch von Anfang an gewesen sei und noch sei. Und ebendasselbe haben wir nun auch in Betreff seiner eigenen Glaubenslehre anzuerkennen; so spricht er z. B. gleich hinsichtlich der Lehre von der heiligen Schrift oder von der Norm und Quelle der Wahrheit dem lutherischen Geiste die größere Freiheit und Geistestiefe zu. Nur müssen wir sogleich beifügen, daß er, was die Theologie des Reformationszeitalters betrifft, doch vorzugsweis an Melancthon sich gewiesen zu sehen bekennt: diesem, sagt er, sei es zwar bei dem Bestreben, die anfängliche Ausformung der lutherischen Theologie im Geiste der Schrift hie und da zu berichtigen, nicht vollständig gelungen, auch deren ursprüngliche Kühnheit und Tiefe allenthalben zu bewahren, und die volle Wahrheit werde öfters nur so zu gewinnen sein, daß für den lutherischen Urgedanken im Geiste der melancthonischen Theologie ein reicherer und schärferer Ausdruck gesucht werde; aber die bescheidene Vorsicht und praktische Einfalt der letzteren lasse diesem Streben auch einen freien Raum; — Spangenberg's Lehrdarstellung zeige mit Melancthon's mildem und klarem Geist oft überraschende Verwandtschaft, während Zinzendorf Vorzüge und Mängel vielmehr mit Luther gemein habe. Uebrigens bemerkt Plitt selbst, daß vermöge seines ganzen Standpunktes seine Lehrdarstellung überhaupt mehr den Charakter der biblischen Systematik behalte, als in den einer sonderkirchlich scharf ausgeprägten Dogmatik eingehe; so verhält es sich auch wirklich mit ihr, doch setzt sie sich weit mehr, als die eines Spangenberg oder als in neuerer Zeit z. B. die Hofmann's und Beck's zugleich mit den kirchlichen Lehrformen auseinander, schließt sich nach selbständiger Prüfung an sie an und trägt selbst eine Gestalt, wonach sie eben evangelische Glaubenslehre auf Grund der Schrift und nicht etwa biblische Dogmatik zu heißen hat. — Bei alle dem weiß nun der Verfasser recht wohl, daß der Vorwurf einer „Ja- und Nein-Theologie“, welchen der einseitige Confessionalismus der Union macht, auch ihn treffen werde. „Wir wollen“, sagt er (1, 110), „diesen Vorwurf getrost tragen und von dem Herrn selbst lernen, dies Jenen so verdächtige ‚Weder — Noch‘ gegenüber dem einzelnen kirchlichen Lehrsatze als solchem und seiner

gegebenen Fassung richtig zu verbinden gegen den Geist und das Wesen der allgemein-kirchlichen und evangelisch-kirchlichen, zunächst der lutherisch-brüderlichen Lehrtradition, indem wir Christi Wort an die Samariterin Joh. 4, 21. 22 mutatis mutandis auf dies Verhältniß anwenden.“

So weit nun Plitt wirklich über die Lehrformen der alten Kirche, der Reformation oder auch der Brüdergemeinde hinausstrebt, findet er dazu sich veranlaßt eben durch die heilige Schrift und zugleich durch die Interessen des inneren Lebens und die Ergebnisse der innern Erfahrung, die eben auch den Blick in die Schrift schärfen und ihrerseits durch die richtig erkannten Schriftzeugnisse bestätigt werden müssen. Es ist aber hiebei ganz besonders jenes ethische Moment, das bei seiner Beurtheilung der überkommenen Lehrformen in Uebereinstimmung mit dem Inhalte des Schriftwortes sich geltend machen will. — Er verfolgt in solchen Versuchen der Weiterbildung des Dogma's (ausgenommen wohl nur gewisse Sätze seiner Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, wo ganz spezifische Einflüsse der Brüdergemeinde sich kundgeben) mit anderen neueren Theologen eine und dieselbe Bahn; doch nicht minder sehen wir auch, daß es der Drang eigener Forschung, eigenen Denkens und vor Allem eigenen inneren Lebens, eigener innerer Erfahrung ist, der ihn treibt, diese Wege mit zu verfolgen. — Zugleich sei hier bemerkt, daß er auch von demjenigen Gebiete, welches sonst eine „Glaubenslehre“ oder Dogmatik in der neueren Theologie behandelt und, wie mir unstreitig scheint, gemäß ihrem Begriff und dem Wesen der Gegenstände wirklich zu behandeln hat, in der großen Ausdehnung abgeht, mit welcher er auch Grundlehren der Ethik, ja, kurz gesagt, das ganze Centralgebiet des sittlichen Lebens (Grundtugenden, Stufen, Aufgaben, Normen, Motive desselben) in seine Darstellung hereinzieht, sodann bei der Lehre von der Kirche auch den Fragen über die Verfassung, das Verhältniß zum Staat u. s. w. eine wenigstens kurze Erörterung zu Theil werden läßt. Man mag hierin einen Einfluß sehen, welchen die praktische Richtung des Herrnhuterthums und sein Werthlegen auf die äußere Ordnung der Gemeinde auf die Plitt'sche Arbeit geübt haben. Jedenfalls aber ist anzuerkennen, daß er in materieller Beziehung den Unterschied zwi-



sehen dem objectiv Gegebenen und von Gott Gesezten und Gewirkten als solchem und zwischen dem Gebiete der menschlichen Selbstbestimmung als solcher, welches wir eben der Ethik zureihen, recht wohl kennt und festhält, daß er ferner keineswegs das Wesen und den Bestand der Kirche an gewisse einzelne Verfassungsformen zu binden geneigt ist. Und ihrem inneren Werthe nach gehören nun gerade jene ethischen Ausführungen zu den dankenswerthesten Gaben, welche der Verfasser in seinem Buch uns bietet. Daß er sie nicht doch vielmehr einem eigenen Werk über Ethik vorbehalten hat, hängt wohl mit dem Umstande zusammen, daß in den Vorlesungen des theologischen Seminars der Brüdergemeinde, welchen Plitt's Buch zu dienen haben wird, der Ethik kein eigener, selbständiger Cursus eingeräumt ist.

Was im Einzelnen jene Versuche dogmatischer Fortbildung auch mit Abgehen von den alten kirchlichen Lehrformeln anbelangt, so finden wir einen solchen schon in der Trinitätslehre des Verfassers. Plitt nämlich will (ähnlich wie z. B. Geß) innerhalb der Gleichheit der drei Personen einen gewissen Subordinationismus. Er findet ihn in der Schrift, und er macht auch für ihn einen ethischen Gesichtspunkt geltend: die abstracte Unterscheidung einer Mehrheit von göttlichen Personen, welche in allem Wesentlichen einander absolut gleich seien, und auch die blos äußere Verbindung der drei durch den gesezten Ursprung der zweiten aus der ersten und der dritten aus jenen beiden genüge nicht, um ein ewiges seliges Leben der Geistesliebe einigermaßen verstehen zu lernen; ferner müsse das göttliche Innenleben auch in seiner wahren Urbildlichkeit für den gesammten Kosmos des geschaffenen, abbildlichen Lebens in metaphysischer und ethischer Hinsicht zur Erkenntniß gebracht werden: namentlich müsse die ethische Herrlichkeit des vollendeten heiligen Liebeslebens in ihrer Doppelgestalt als Herablassung und Unterordnung, durch beide aber die Seele und Krone der Liebe, die Demuth, auch im göttlichen Urbilde selbst zur klaren Erscheinung kommen. Zum kirchlichen Bekenntnisse, meint Plitt, verhalte sich dieser Subordinationismus nicht so, daß er metaphysisch von der Grundlage desselben abweiche, sondern nur so, daß er dieselbe vollende und ethisch vornehmlich erfülle. Er sei daher nicht wie der historische Subordinationismus ein Hin-

derniß für's ahnende Erfassen des Geheimnisses, sondern eine Förderung dafür. Und es solle nun eben hiemit die richtige, lebendige Synthese der vorathanasianischen und athanasianischen Theologie gemäß dem Geiste der letzteren selbst im Unterschied von ihrer Erscheinungsgehalt hergestellt werden.

Enge schließt sich an diesen Versuch des Verfassers in der Trinitätslehre der in der Christologie an. Mit großer Entschiedenheit, obgleich nicht bis zu denjenigen Consequenzen, zu welchen Geß (und zwar meiner Ansicht nach richtig und nothwendig) in Betreff des Sündigenkönnens Christi fortgeschritten ist, geht hier Plitt auf den Weg der so genannten neueren Kenotiker ein. In der heiligen Ordnung, nach welcher uns durch Christus und in Christus das Leben mitgetheilt werden sollte, findet er begründet, daß dieser die Fülle seiner Herrlichkeit nach der metaphysischen Seite nicht in's irdische Dasein mitgebracht, daß vielmehr die selbsthingebende Liebe in tiefster Herablassung und Selbstentäußerung erst vollständig an unserem Wesen theilgenommen habe, um dann vollständig mittheilen zu können. Und die Möglichkeit dieser Selbstentäußerung liegt ihm eben schon in jener ewigen Stellung des Sohnes gegenüber vom Vater. Zugleich findet er für dieses Ernstmachen mit der Kenosis einen Vorgänger schon in Zinzendorf, der mitunter die menschliche Seite Jesu in ihrer Knechtsgehalt so betont und in paradoxen Ausdrücken übertrieben habe, daß er selbst habe umlenken müssen, dem indessen doch nur mit Unrecht (von Dörner) vorgeworfen werde, daß er sich den Logos in einen armen Galiläer verwandelt denke.

Am directesten bethätigen sich die ethischen Principien des Verfassers, wie sich erwarten läßt, in seinem Verhältniß zur kirchlichen Lehre vom Sündenstande und von der Aneignung des Heil's. Wir können die Grundanschauungen, auf welchen seine eigene Lehrgehaltung ruht, wohl darin zusammenfassen, daß er in's Wesen der Persönlichkeit als unveräußerliches Moment eine Freiheit setzt, vermöge deren sie, wenn auch nur auf Grund gegebener Kräfte und steter Hinnahme von oben, ihren eigentlichen sittlichen Charakter sich selbst geben müsse, — eine Freiheit, die auch durch die angeborene Sündhaftigkeit noch nicht schlechthin aufgehoben sei und hier gerade

auch in ethischer Beziehung sich noch äußern könne und so einen erst mit wahrer persönlicher Schuld verbundenen Fortschritt in der Sündhaftigkeit hervorbringen, — eine Freiheit, die endlich gegenüber vom christlichen Heil in der Form einer freien Hinnahme desselben sich bethätige. Er weiß, daß er hiemit von der augustinisch=reformatorischen Lehrform abgeht. Aber wie zwischen der vorathanasianischen und athanasianischen, so will er auch zwischen der vor-augustinischen und augustinischen Theologie eine Synthese versuchen; er findet sie vorbereitet durch die Schritte, welche Melancthon gethan, und durch die Art, wie vor Anderen auch Zinzendorf und Spangenberg diesen Weg weiter betreten habe. Er könne, sagt Plitt, weder eine Schuld, noch eine Macht der Sünde über die Person zugeben, welche unmittelbar oder mittelbar auf unfreiem, naturhaftem Wege (so auf dem Wege der Vererbung) eingetreten und doch eine absolute wäre. Man dürfe so wenig eine Irresistibilität der Erbsünde lehren, als eine Irresistibilität der Gnade, die eben jener nothwendig correspondire; der gefallene Mensch sei noch nicht schlechthin todt, sondern werde dies erst, wenn er — zwar aus Anlaß der ererbten Sündhaftigkeit, aber doch erst kraft der ihm noch gewährten persönlichen Freiheit — mit Bewußtsein — Princip gegen Princip — wider Gott sich auflehne; und erst die bewußte und freie Verwerfung der Erlösungsgnade führe auch vollständige und endgültige Verdammung herbei. Andererseits indessen protestirt Plitt gegen die, theilweise auch von der „neueren gläubigen Theologie“ angenommene Ansicht, nach welcher der Mensch aus eigener Kraft eine solche Widerstandsfähigkeit gegen den sündhaften Hang habe; vielmehr gebe es überhaupt kein eigenes Gute des Geschöpfes, und der gefallene Mensch habe jene Fähigkeit nur in Kraft der Gnadenzüge, die eben auch vor und außerhalb der Erlösung durch Christus in mancherlei Art an die Seelen ergehen. Eben als „receptive Potenz gegenüber der göttlichen Erweckungsgnade aller Art“ lasse der sündhafte Hang die ethische Persönlichkeit doch noch wesentlich fortbestehen. Dem Menschen werde so „durch Gottes Gnade entweder blos innerlich in Anknüpfung an das Gewissen oder zugleich äußerlich, durch andere Menschen, durch merkwürdige Führungen, *σημεῖα*, wären es auch Orakel wie jenes delphische *γνώθι σεαυτόν*, oder Träume

(vgl. Spangenberg, *Idea* § 37 cit. *Job* 33, 15 ff.), wie die der Magier, u. dergl. m. eine Hand geboten, d. h. Licht und Kraft gegeben.“ Während ferner nach Plitt jedes Moment des Lichtes eine gewisse aufweckende Kraft hat und während jedes Moment des Gehorsams oder des Sicherleuchtenlassens den Geweckten stärkt, will er andererseits streng daran festhalten, daß auch im Genuße solcher göttlicher Anregungen und Kräfte die Entwicklung des Sündenkeimes zum totalen Verderben doch nur relativ aufgehalten, daß aber erst im vollen Genuße der siegreichen Gnade Christi jenes im Keime vorhandene organische Verderben durch eine wahre Wiedergeburt im Glauben wesentlich und principiell aufgehoben werde; so bestehen auch, wie er sagt, jene Grade des geweckten Lebens bloß vor der Geduld der göttlichen Gnade, während dabei die Menschen allzumal Sünder und der Wiedergeburt bedürftig bleiben; es werde aber durch jene Wirksamkeit Gottes an die Herzen die Persönlichkeit und ihre Freiheit reservirt auf eine dereinstige Wiederherstellung zur vollen Selbstbethätigung für's Gute oder Böse. Plitt will für diese Synthese der verschiedenen Seiten vornehmlich an das abschließende Zeugniß des Johannes sich halten. Nur vermöge dessen, daß so vor der Darbietung der erlösenden Gnade noch keine absolute Sünde und Schuld da sei, findet er auch die Erlösung selbst möglich. Schon von hier aus ergibt sich, wie ihm dann auch bei der Aneignung der eigentlichen Erlösungsgnade alles Gewicht auf die freie Receptivität fallen mußte. Mag man diese Gedanken Plitt's für richtig finden oder nicht, — auf keinen Fall wird man sie darauf abfertigen können, daß man sie, wie in solchen Fällen Viele zu thun lieben, sie mit einem älteren Rezeramen belegt; man hat ihm nachzugehen in seiner selbständigen, schön zusammenhängenden Deduction und Entfaltung derselben und in der tief dringenden und umsichtigen Erörterung der Schrift- und Gewissenszeugnisse, aus welchen er sie schöpft und in welchen sie auch meines Erachtens, so manche Mängel ihrer Ausführung anhaften mögen, doch nach ihrem wesentlichen Sinn und Ziel wirklich guten Grund haben. Hier übrigens, wo wir vom Verhältniß der neuen Lehrdarstellung zu den geschichtlich vorliegenden Lehrformen handeln, müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß hierüber der Verfasser selbst nicht ganz klar geworden zu sein



scheint. Wir finden keine Abweichung von der augustinischen und protestantisch-kirchlichen Lehre nicht bloß (worin er selbst ihn wesentlich setzt) in seiner Behauptung derjenigen Elemente der sittlichen Persönlichkeit, welche er im Subject auch neben der Erb-sünde fortbestehen läßt, sondern ganz vornehmlich eben in jener Ansicht von der Kraft der von oben über das Subject kommenden Anregungen, welche auch außerhalb der christlichen Heilsoffenbarung Statt haben sollen. Und zwar geht er in der Annahme solcher Erweckungen auch auf heidnischem Gebiete weit auch über das, was ein Melanchthon je gelehrt hat, hinaus, während er dagegen in Hinsicht auf's eigene Wirken und Verhalten des Subjects den Standpunkt der Gnadenlehre noch schärfer als Melanchthon darin wahrt, daß er das freie ethische Verhalten des letzteren doch zunächst ganz nur in ein Recipiren setzt. Andererseits aber geht er, was die Kraft solcher Anregungen, die auf alttestamentlichem Gebiete erfolgten, anbelangt, grundsätzlich gerade nicht so weit als die traditionelle kirchliche Lehre sammt Melanchthon, da er auch ihnen gegenüber — im Einverständnis mit der ganzen neueren „gläubigen Theologie“ — die Möglichkeit einer Wiedergeburt erst für den Neuen Bund statuirt. In der Entschiedenheit, womit er für den Menschen statt eines möglichen Besserwerdens aus eigener Kraft doch nur ein „Sicherleuchtenlassen“ lehrt, unterscheidet er sich auch von der unbestimmten Lehrweise eines Spangenberg, welchem man hier mehr Semipelagianismus vorwerfen mag (vgl. in dessen *Idea* etc. § 270); wollte er hier noch entsprechendere geschichtliche Vorläufer für sich suchen, so möchte er sie etwa in den strenger gesinnten Quäkern finden. Weiter endlich schlägt er jene Kraft doch nicht so hoch an, als ein Spangenberg oder die Quäker gethan haben. Nach ihm nämlich wird durch sie und durch das Verhalten der Menschen zu ihnen doch nur eine vorläufige Krisis oder Entscheidung herbeigeführt. Während Spangenberg für die Heiden, obgleich sie auch nach ihm (§ 55) erst durch den Glauben an Christus neue Creaturen werden können, doch annimmt, daß ein Theil derselben schon vermöge des Gehorsams gegen jene Anregungen auf Grund des auch für sie gültigen Opfers Christi vom Weltenrichter zur Rechten werden gestellt werden, kann nach Platt auch für sie eine definitive Entscheidung erst ein-

treten vermöge der ihnen dargebotenen specifisch christlichen Erlösungsgnade. Diese Darbietung erfolgt nun nach ihm in der Hadespredigt. So gehören hier mit seinen anthropologischen und soteriologischen Sätzen noch wesentlich seine eschatologischen zusammen.

Bei der Frage, wie das von der Erlösungsgnade ergriffene und sich ergreifen lassende Subject nun der Sündenvergebung und Seligkeit theilhaftig werde, ist für den Standpunkt des Verfassers das Streben bezeichnend, womit er, wie schon oben bemerkt worden ist, den rechtfertigenden Glauben als mit der Liebe schon wesentlich Eins nachweisen will. Eben um's Ethische ist's ihm wieder zu thun, um's ethische Wesen des Glaubens, um die ethische Bedingtheit des Heilsgenusses. Näher angesehen jedoch scheint mir hier seine Lehre von der reformatorischen nicht einmal so weit abzuweichen, als man auch nach seinen eigenen apologetischen und polemischen Bemerkungen zu Gunsten derselben meinen möchte. Denn wenn er auch behauptet, daß „der Glaube als Herzenshinfuhr und Herzensvertrauen seinem innersten Wesen nach der Liebe gleichartig, also selbst schon wesentlich Liebe, die anfangende Liebe sei“, so erklärt er doch nicht minder bestimmt, die Liebe, sofern sie schon im rechtfertigenden Glauben sei, verhalte sich hier doch noch „ausschließlich empfangend“, oder „rein receptiv“. Mit der Kirchenlehre also setzt doch auch er in den Menschen, der dadurch gerechtfertigt werden soll, nur ein hinnehmendes herzliches Vertrauen. Ausdrücklich hält er auch in der Betrachtung des Glaubens selbst eine zweifache Form auseinander: zunächst sei der Glaube das hingeebene Empfangenwollen des menschlichen Herzens gegenüber der Gottesgnade in Christo, — dann, nachdem die Gottesgnade dem Herzen mitgetheilt worden, sei er die actuelle Reception, der wirklich vollzogene Empfang, das fortwährende freibewußte, stetige Empfangen neuer Gnade und Kraft. Und eben hiermit erst läßt er nun die Liebe zu einer gebenden oder wiedergebenden werden, — das heißt, wie wir werden beifügen dürfen, zur Liebe in demjenigen Sinne des Wortes, in welchem die reformatorische Lehre überhaupt erst das Wort Liebe will angewandt haben. Die Liebe in diesem Sinne macht also doch auch er nicht zur Bedingung, sondern zur Frucht der

Rechtfertigung. Und mit Bezug auf das Leben des Christen, der einmal in jenem herzlichen Vertrauen Gnade empfangen hat, konnte er nun noch stärker, als er es wirklich (2, 43) thut, sich darauf berufen, daß auch Luther „den Glauben keineswegs der Liebe so schroff entgegengesetzt habe“. Wohl aber wird sich jetzt die Frage erheben, ob nicht, wenn das Empfangen oder Empfangenwollen und die Gesinnung und das Verhalten desjenigen, der empfangen hat, wirklich so auseinanderzuhalten und namentlich mit Bezug auf die Bedingung der Rechtfertigung so getrennt zu halten sind, die reformatorische Lehre doch auch guten Grund dazu hat, verschiedene Namen für Beides festzuhalten. Bemerkt doch der Verfasser selbst auch von der heiligen Schrift, daß sie, um jene Unterscheidung dem praktischen Bedürfnisse gemäß recht anschaulich hervorzuheben, in der Regel für die rein empfangende Liebe den Ausdruck *πίστις*, dagegen erst für die andere, auch reproductive Liebe den eigentlichen Ausdruck *ἀγάπη* gebrauche. Eben jene Frage muß ich auch dem Bedauern des Verfassers darüber entgegenhalten, daß meine eigene Schrift über den Glauben, dessen Auseinandersetzungen mit den seinigen in fast allen wesentlichen Punkten übereinstimmend seien, den Satz von der Subsumtion des Glaubens unter die Liebe nicht geltend mache (2, 42 Anm.). — Weiter dringt dann Plitt im Gegensatz gegen eine äußerlich juridische Rechtfertigungslehre darauf, daß die forensische Rechtfertigung und die dynamische Gnadenmittheilung jenem receptiven Glauben in unmittelbarer Einheit zu Theil werde. Aber er erkennt nicht bloß an, daß die neutestamentliche Bedeutung von *δικαιοῦν* die forensische sei, sondern er hält auch mit aller Entschiedenheit daran fest, daß begrifflich unter allen Umständen das juridische Moment das erste, das dynamische das zweite sei. Er ist ferner nicht einverstanden mit der von neueren gläubigen Theologen vorgetragenen Lehrform, wornach Gott den Gläubigen darum für gerecht erklärt, weil im Glauben eben schon der Keim zu aller später entwickelten ethischen Gerechtigkeit liege und Gott diese schon in jenem ansehe. Er erkennt ihr zwar eine Wahrheit gegenüber von einem veräußerlichten Glaubensrechtfertigungsbegriffe zu, findet aber bei ihr nicht gehörig unterschieden zwischen jenem durch die Neugeburt selbst erst actualisirtem Glauben oder neuen

Herzen und zwischen dem Glauben als reiner Receptionswilligkeit, wie er allein zur Rechtfertigung und Neugeburt erfordert werde; in diesem, sagt er, sei nur erst die Möglichkeit für Gott gegeben, in eben dies bereitete Gefäß nun den Keim und dann die Früchte desselben zu legen; man möge diesen, anstatt mit einem Keime selber, vielmehr mit der weiblichen Receptivität für die factische Empfängniß vergleichen (2, 69). Nachdem Plitt an der obigen Stelle meine eigenen Ausführungen mit jenem Ausdrucke des Bedauerns erwähnt hat, darf ich hier auf sie zurückkommen mit dem Ausdruck der Freude darüber, gerade mit ihm hier in einer Ausführung, die Anderen hyperorthodox oder wenigstens scholastisch subtil geschildert hat, vollständig zusammenzutreffen. — Erst für das Fortbestehen des Gläubigen im Stande des Heiles und für seine endliche Freisprechung im Gericht macht Plitt — in einer Weise, in der er mit andern gut evangelisch gesinnten Theologen zusammenstimmt und die auch ich schriftgemäß finde, die aber freilich unseren alten orthodoxen Lehrformen nicht gemäß ist — auch jenes reproductive Verhalten desselben als nothwendige Bedingung geltend: so jedoch daß er auch hier jedes eigene Verdienst des Menschen will ferngehalten wissen.

Während Plitt so zu den Grundlehren der Reformation überhaupt sich stellt, läßt gemäß seinem allgemeinen Standpunkt die Stellung, welche er zum Unterschiede der lutherischen und reformirten Lehren einnimmt, sich im Voraus vermuthen. Der calvinische Prädestinarianismus widerspricht natürlich seiner ganzen Gnadenlehre. In der Lehre von den Sacramenten theilt er den Standpunkt derjenigen Theologen, welche hier allen Ernstes eine objective Darbietung des Gnadengutes behaupten, eine wirkliche Aneignung desselben aber nur da, wo das ethische Organ des Glaubens vorhanden ist, zugeben, und was die Lehre von der Taufe anbelangt, das Vorhandensein des Glaubens, eben weil dieser Sache des schon erwachten persönlichen ethischen Lebens ist, bei den neugeborenen Kindern noch nicht zugeben können. Keimhaft indessen wird doch auch nach seiner Lehre durch die Taufe auch schon den Kindern das gotteskräftige Princip des neuen Lebens eingepflanzt; hiezu genügt ihm doch schon das, daß hier ein vor der Hand noch ganz widerstandsloses Gefäß der Gnade vorliege;



erst zur subjectiven Aneignung sei der persönliche Glaube erforderlich. Die Bedeutung des Abendmahles bestimmt er dahin, daß darin vollendet werde „die objectiv reale, aber pneumatische, also zunächst ethisch=persönliche, weiterhin jedoch auch metaphysische, naturhafte, gottmenschliche Wesens- und Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, das Sein Christi in uns“; der unmittelbar gegenwärtige ganze Christus werde mit Brod und Wein dargebracht, um durch den gläubigen Genuß der Elemente die innigste geistliche und leibliche Gemeinschaft mit den Seinigen einzugehen. Einen wirklichen Genuß des so bestimmten Sacramentsgutes durch Unwürdige kann er dann nicht zugeben. Er will in dieser Auffassung dem mystisch=praktischen Standpunkte Melancthon's sich anschließen, geht jedoch bestimmter und tiefer als dieser in den mystisch=realen Inhalt der Gnadenzuthheilung ein. Seinen Unterschied von Luther können wir wohl schärfer, als er selbst es thut, darein setzen, daß er eine bloße Mittheilung des Leibes Christi (die dann auch den Ungläubigen für ihren Leib zu Theil werden sollte) nicht kennt: dies, daß doch auch Luther ein wahres Eingehen des ganzen Gottmenschen in Ungläubige keineswegs lehrt und daß hierin gewisse Neulutheraner sehr von ihm abweichen, hat er in seinen historisch=kritischen Erörterungen nicht gehörig beachtet (übrigens füge ich gegen jedes Mißverständniß dieser meiner Bemerkung bei, daß ich nicht meine, Plitt hätte, während er solche Neulutheraner abweist, dafür Luthern in jenem Punkte folgen sollen). Hinsichtlich seines Unterschiedes von Calvin ist wiederum schärfer, als er selbst thut, auf die specifische Bedeutung aufmerksam zu machen, welche er für jene Mittheilung Christi an uns dem sacramentalen Act als solchem beilegt. Von einer — auch durch neuere Theosophen behaupteten, zunächst leiblichen Wirkung des mitgetheilten Leibes Christi oder von einer „specifisch und unmittelbar substantziellen Nahrung des Auferstehungsleibes in uns durch die im Sacrament und nur in ihm mitgetheilte Leiblichkeit Christi als solche“ findet Plitt im ganzen Neuen Testamente „schlechterdings Nichts“.

Der Absicht des Verfassers, möglichst viele Wahrheits Elemente auch in Begriffen und Sätzen, welche dem Katholicismus eigen erscheinen, herauszufinden und zur Anerkennung zu bringen,

begegnen wir z. B. in seiner Ausführung über das Verhältniß von Glaube und Liebe mit Bezug auf den Begriff der *fides caritate formata*, in seiner Ausführung über die Rechtfertigung mit Bezug auf die Lehre von der *justitia infusa*, in seiner eingehenden Erörterung der Normen des neuen Lebens mit Bezug auf die Idee der *consilia evangelica*. Wenn es übrigens scheinen könnte, als ob er hiebei selber einen romanistischen Zug hege, so wird vielmehr bei näherem Zusehen sich ergeben, daß er, die protestantischen Principien während, jenen Ideen eine Deutung und Anwendung gebe, die sie nach den Principien und Erklärungen des wirklichen römischen Katholicismus eben nicht haben. Wenn er dann weiter z. B. hinsichtlich der Fürbitte Verstorbenen für Lebende darin, daß man eine solche zu leugnen keinen Grund habe, eine Wahrheit der katholischen Lehre findet, zugleich aber dagegen, daß man Jene um eine solche anrufen dürfe, sehr bestimmt sich erklärt, so hat er hiemit für eine Annahme sich ausgesprochen, die meines Wissens doch nie an sich von unserer Kirche verworfen worden und daher auch gar nicht als eine eigenthümlich katholische zu betrachten ist, und hat dagegen das, was das eigenthümlich Katholische ausmacht, doch einfach abgewiesen. Hat er nun aber bei diesem Verfahren, während er einem schönen Geiste christlicher Liebe und Einigung folgen wollte und zugleich die positive Wahrheit festhielt, nicht am gebührenden Einblick in den Gegensatz gegen die Wahrheit, der dort eben doch wirklich und principiell Statt hat, es fehlen lassen? — Der Verfasser bemerkt, daß auf eine früher von ihm veröffentlichte Schrift hin, in welcher er überdies gegen eine Zurechnung seiner eigenen Ansichten an die Brüdergemeinde ausdrücklich protestirt habe, von einem gewissen lutherischen Theologen über diese das Urtheil gefällt worden sei: „sie sei nun aus der Magdalena zur Hure (mit Rom) geworden“. Auf eine Polemik von solchem Charakter, für den ich selbst ein gemäßigtes Prädikat nicht suchen will noch kann, war ihm freilich eine Rücksichtnahme nicht zuzumuthen; wohl aber war hier jene Frage von uns aufzuwerfen im Interesse der Sache selbst, um dessen willen hier auch Unklarheit und Mißverständnis zu vermeiden ist.

Was die Einflüsse der Zugehörigkeit des Verfassers zur Brüdergemeinde auf seine Arbeit anbelangt, so werden wir diese

ganz; besonders auch in seiner sehr schönen, tiefen und reichen Erfahrung der inneren christlichen Lebenszustände und Lebensstufen zu erkennen haben. Von Einflüssen einer einseitigen Vorliebe der Brüdergemeinde für bestimmte Formen dieses Lebens ist hier, wenn man solche nicht geflüffentlich eintragen will, gerade Nichts zu bemerken, — vielmehr gerade ein ebenso freier als zarter Blick in die mannichfaltigen verschiedenen Seiten und Formen, in welcher der Eine Heilsproceß bei verschiedenen Subjecten und unter verschiedenen göttlichen Fügungen sich enthalten kann und will. Weiter erinnert uns an jene Einflüsse namentlich der Werth, welchen Plitt auf die Brüdergemeinschaft der einzelnen echten Christen unter einander legt, sodann der eigenthümliche Versuch, den er macht, die „Gemeinschaft“ und die „Zucht“ unter die Kategorie der Gnadenmittel selbst zu stellen — als drittes und viertes neben Wort und Sacrament —, wenn auch nur als „untergeordnete“ neben diesen als den „ersten und fundamentalen“. — Andererseits haben wir wiederholt hervorzuheben, daß Plitt mit seinem ernstesten ethischen Standpunkte ein falsches Gefühlswesen, an welchem die Brüdergemeinde unleugbar lange gelitten hat, entschieden fernhält. Wir machen ferner darauf aufmerksam, wie er in der Trinitätslehre die Verirrungen eines Zinzendorf abweist, wie bei ihm von einer Zurückstellung Gottes des Vaters auch in Hinsicht auf's persönliche Verhältniß der Gläubigen zum Vater und Sohne durchaus Nichts mehr zu finden ist, wie eine sinnlich geartete „Bluttheologie“ gegenüber von einer streng besonnenen, an der Kirchenlehre weiter arbeitenden Darstellung des Versöhnungswerkes Christi völlig verschwunden ist, u. s. w.

Auf Plitt's Verhältniß zu Richtungen und Theorien, welche der Geschichte der neueren und neuesten Theologie zugehören, hat uns das bisher Ausgehobene schon mit hingeführt. Eigens sei hier noch die Freiheit und Selbständigkeit bemerkt, die er bei all seiner besonderen Werthschätzung einer auf Bengel's Grund fortbauenden Schrifttheologie doch gegenüber von dem Chiliasmus der Gegenwart und von der damit großentheils verbundenen Theorie über die künftige Stellung Israels behauptet. Ausgehend davon, daß hiefür die eigene Natur der neutestamentlichen Zukunftsoffenbarungen ein erst durch die Erfüllung ganz zu hebendes Dunkel

mit sich bringe, daß indessen auch hiefür doch schon jetzt eine fortschreitende Erleuchtung aus Schrift und Geschichte zu suchen sei, findet er verschiedenartige Vorstellungsweisen darüber in der christlichen Kirche zulässig, beurtheilt dieselben umsichtig und besonnen und bleibt seinerseits wesentlich auf Spener's Standpunkt stehen. Und zwar waltet auch in dieser Kritik Plitt's besonders wieder das ethische Element: es müsse, sagt er, wie vor einem gesetzlichen Hochkirchenthum, so jetzt auch vor der äußerlich entgegengesetzten und doch grundwesentlich verwandten Neigung gewarnt werden, womit jene apokalyptisch-chiliasmatische Richtung mit mehr oder weniger Gleichgültigkeit gegen das Gut der gegenwärtigen Sonderkirchen alles Heil für Kirche und Staat allein vom Millennium erwarte und dies dann in einer Weise alttestamentlich gesetzlich bestimme, daß hier das Evangelium durch falsche Erhebung der Formen und Verhältnisse jener vorchristlichen Geschichtsperiode beeinträchtigt und verkümmert werde; nach jenen beiden entgegengesetzten Seiten hin mache gegenüber von einem antichristlichen Treiben der Gegenwart eine Neigung zu pseudochristlichem Nomismus sich geltend. — Auf Plitt's Annahme einer Heilsdarbietung auch noch für abgeschiedene Seelen, für welche es hienieden an einer solchen gefehlt hatte, und auf den Zusammenhang derselben mit seinen anthropologischen und soteriologischen Grundlehren sind wir schon oben zu reden gekommen. Vermöge eben dieser Grundlehren aber bestreitet er die Lehre von der Apokatastasis: das Werk Gottes an den Seelen drohe bei ihr schließlich doch zu einem höheren Naturproceß zu werden. Nicht abgeneigt ist er indessen der Annahme von einer endlichen Vernichtung der Gottlosen und der Aufnahme einer solchen Lehre — wenn auch nicht in die öffentliche Verkündigung, so doch wenigstens in ein theologisches Lehrgehege; er erörtert diese Frage in gehaltvoller Weise, hat jedoch einer Entscheidung zu wenig auch schon bei der allgemeinen anthropologischen Grundlegung vorgearbeitet.

Soweit Plitt selbst über seine Stellung zu den geschichtlichen Gestaltungen der christlichen Lehre und den verschiedenen Richtungen darin sich ausspricht, zeigt er für den Grundcharakter derselben meist einen feinen Sinn, zugleich im Urtheil eine schöne Milde. Dagegen scheint er das Einzelne der Dogmengeschichte nicht



zum Gegenstande besonderer, scharfer und selbständiger Untersuchungen gemacht zu haben. Manches, was er daraus doch vorbringt, ist ungenau: so z. B. die von ihm wie freilich auch von Andern gegebene Darstellung der Lehre Zwingli's von der Erbsünde, als ob derselbe mit ihr — ähnlich wie die Arminianer (1, 306), oder wie der Verfasser selbst — der Freiheit des Menschen mehr Raum gelassen hätte (vgl. hiegegen z. B. den Nachweis bei Siegwart). Und was soll gar die Aussage 2, 60: durch Osiander's unvorsichtige Weise und hochfahrenden Ton, womit er den zur Rechtfertigung gehörigen dynamischen Vorgang behauptet habe, sei Luther immer mehr nach der entgegengesetzten Seite hingeführt worden? wo sollte Osiander während Luther's Leben überhaupt schon so mit seiner Lehreigenthümlichkeit eingegriffen haben? a) Uebrigens erklärt auch der Verfasser selbst in der Vorrede mit aller Offenheit: während in seinem Werke das, was aus Schrift und Erfahrung geschöpft sei, insgesamt auf seiner eigenen selbständigen Arbeit ruht, habe er seine dogmengeschichtlichen Beziehungen, abgesehen von der Reformationszeit (in welche freilich gerade die vorhin gegebenen Beispiele auch fallen), meistens aus zweiter Hand entnommen.

Wir haben die Stellung zu bezeichnen gesucht, in welche Plitt, indem er selbständig auf Schrift und Erfahrung die Lehre gründen will, mit seinen Ergebnissen zu den Hauptlehren der kirchlichen Bekenntnisse und der neueren Theologie sich gesetzt hat. In Allem aber, was wir hier aus seinem Werke mitzutheilen hatten, zeigt sich nun auch schon der lebendige, tiefe und echt wissenschaftliche Zusammenhang, in welchem er den gesammten dogmatischen Stoff denkend erfaßt hat. Fragen wir endlich eigens noch nach der Befugniß und Aufgabe, welche er selbst grundsätzlich der menschlichen Zu-

---

a) Dazu bemerkt Plitt unten, mit Berufung auf meine Schrift über Luther's Theologie, daß dieser doch auch später noch Rechtfertigung und Wiedergeburt verbinde, ja identificire. Ich muß bei diesem Anlaß mein aufrichtiges Bedauern darüber aussprechen, daß meine hierauf gehende Wahrnehmung, welche von der traditionellen Auffassung der Lehre Luther's so auffallend abweicht und welche ich nicht ohne recht gründliche Prüfung vorzulegen hätte wagen mögen, bis jetzt, so weit ich sehe, noch von Niemanden einer Kritik unterworfen worden ist.

telligenz, Denktthätigkeit und Erkenntniß gegenüber von der religiösen und christlichen Wahrheit zuweist, so stellt er, wie auch sein bisher beobachtetes Zurückgehen auf Schrift und Erfahrung gezeigt haben wird, als unerläßliche Voraussetzung einer wissenschaftlichen christlichen Theologie das Credo ut intelligam hin; auch sie, sagt er, müsse auf dem Glauben als ethischer Grundrichtung ruhen und in die jedem endlichen Begreifen eines unendlichen Inhalts gesetzten Schranken sich fügen, insofern auf zwingendes Beweisen verzichten, dagegen die Treue gegen das innere Gesetz des Geistes und der Wahrheit bewahren. Die ihr zukommende Arbeit setzt er darein, daß sie, während ihr der Inhalt und Stoff von Gott gegeben werde, aus der göttlichen Offenbarung durch Wort und Geist die Wahrheit empfangen und im zusammenhängenden Denken innerlich verarbeite, vermittele, reproducire. Bei aller männlichen Gründlichkeit und Klarheit dieser begrifflichen Vermittlung soll sie, wie er sagt, doch dem Wesen des kindlichen Denkens getreu bleiben. Die „beschriebenen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten“ aber, welche man dem Inhalt der Offenbarungswahrheit entgegenhalte, gibt er hiebei blos zu hinsichtlich des »Quomodo« oder hinsichtlich „der Art und Weise des übersinnlichen Seins, der Formen seiner Zusammenfügung und Bewegung“, nicht hinsichtlich „des Wesens und Grundes oder des Inhaltes und der Nothwendigkeit“ desselben. In seinen wirklichen Ausführungen sehen wir ihn dann von Anfang an das wissenschaftliche, und zwar nicht blos das formell gestaltende, sondern auch ein gewisses kritisch prüfendes Denken gegenüber von unmittelbar Gegebenem und Feststehendem üben: es war ja nicht anders möglich schon bei der Frage, was denn wirklich zum eigentlichen Inhalte der innerlich vernommenen Zeugnisse oder der auf den Charakter und das Ansehen des Schriftwortes oder auf die Schriftausagen selbst gerichteten inneren Erfahrungen gehöre. Von dem in Schrift und Erfahrung gefundenen Grunde aus erhebt sich endlich der Verfasser auch zu Vermittlungen und weiteren Ausführungen der Offenbarungswahrheit auf dem Wege speculativen Denkens: so bei der Trinitätslehre. Nach dieser Seite hin sehen wir bei ihm besonders Einflüsse von Liebniz und Martensen, denen er auch selbst sich dankbar bekennt. Ueber die frühere Theologie der Brüdergemeinde ist er natürlich

nach allen diesen Beziehungen weit hinausgeschritten. Er selbst bemerkt mit Bezug auf die ihr eigenthümliche Form oder Stufe der Erkenntniß: dieselbe habe die Erkenntnißreise des Vaterthums in Christo (1 Joh. 2, 13) vorwiegend nur nach der praktischen Seite ausgebildet und weniger nach der theoretischen Seite als gläubige Gnosis, welche doch mit zu dem vollen Begriffe der Erkenntniß gehöre; ferner: sie habe namentlich eben mit Bezug auf die seligen Mysterien der Trinität, die sonderlich gegenwärtig dem Glaubensverständniß auch weiterer Kreise mehr und mehr nahe zu bringen seien, eine Versäumniß gutzumachen und eine Aufgabe zu lösen, — zu der sie auch durch ihre tiefe und lebendige Christologie schon den Schlüssel in der Hand habe.

Allein hiemit sind wir auf diejenige Seite im Charakter der Plitt'schen Arbeit gekommen, nach welcher hin doch wohl am wenigsten ihre Stärke liegt, vermöge deren sie vielmehr einer wohlberechtigten und auch einer in den Principien einverstandenen Kritik am meisten Anlässe darbietet. Es ist dies eben die streng wissenschaftliche Seite mit Bezug auf die hiezu gehörige Schärfe und Strenge des Denkens, wie sie sich zu bethätigen hat theils im Erfassen des Inhaltes selbst, theils im Ausdruck dafür — theils in der sicher fortschreitenden Entfaltung der in Schrift und Erfahrung vorliegenden Wahrheits Elemente, theils schon in der Prüfung dessen, was wirklich so vorliege, — theils in einer alle kritischen Instanzen beachtenden Lösung der Probleme, theils auch schon in einer richtigen Stellung derselben und im Auseinanderhalten der dazu gehörigen Momente. Es scheint mir, kurz und offen gesagt, daß bei Plitt mit aller Feinheit des Sinnes, aller Wärme und Frische des in der Erfahrung sich bewegenden Geistes und aller Tiefe der Schriftforschung eben in der bezeichneten Beziehung hin und wieder ein wesentlicher Mangel sich verbinde und daß es ganz besonders auch seinem speculativen Denken theilweise an einer scharfen und strengen Kritik gegen sich selbst noch fehle.

Darf doch wohl ein derartiger Mangel wenigstens in rein formeller Hinsicht schon dem ersten Paragraphen des Buches vorgeworfen werden, wenn er erklärt, die Religion sei, von der subjectiven Seite betrachtet, die alle drei Grundvermögen gleichmäßig bestimmende Grundrichtung des Herzens auf Gott, von der objec-

tiven Seite betrachtet, Gemeinschaft des Menschen mit Gott nach Maßgabe seines an unsern Geist ergehenden Offenbarungszeugnisses und kraft des damit verbundenen Zuges an unser Herz, welchen beiden gegenüber dasselbe in freier Receptivität sich bethätigt. Oder ist nicht schon dort auch die objective und hier auch wieder die subjective Seite betrachtet? Auch in sachlicher Beziehung aber ist das Verhältniß jener drei Vermögen mit ihrem „gleichmäßigen“ Bestimmtein und mit dem Zurückgehen auf's Herz als die „organische Einheit“ doch wohl noch nicht erledigt; es bleibt vielmehr noch schärfer zu erörtern, was denn nun beim religiösen Prozesse in uns oder unserem Herzen zuvörderst erregt werden müsse (Gefühl, Wille u. s. w.), und mit was andererseits derselbe erst wahrhaft sich verwirklicht habe.

Bei Plitt's Ausführung von der in der heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Offenbarung wäre, je mehr man mit seiner Grundanschauung einverstanden ist, nur desto mehr im Interesse gläubiger Wissenschaft ein noch schärferes Eindringen zu wünschen, theils in die Frage, was an und in der Schrift eigentlich und zunächst den Inhalt des testimonium spiritus S. bilde, theils in die Fragen, welche aus den Ergebnissen einer hiedurch frei gelassenen historisch-kritischen Untersuchung über einzelne und zwar besonders alttestamentliche Schriften in Betreff des kanonischen Ansehens des Schriftganzen sich erheben. Noch schärfere Antwort möchten wir ferner darüber, was solche Schriften, denen Plitt selbst nur den niedersten Inspirationsgrad beilegt, so ihrem inneren Charakter nach vor anderen Schriften, von denen gewiß gleich viel „Begeisterung“ prädicirt werden könnte, hiernach noch voraus haben, — schärfere Beachtung auch für die Frage, ob vermöge des Raumes, welchen er den Einflüssen menschlicher Individualität und Geistesentwicklung neben dem Walten des höheren Geistes zugesteht, nicht an manchen Orten, wie in der alttestamentlichen Urgeschichte, zu dem vom göttlichen Geiste nach den höchsten Offenbarungsideen gestalteten Stoffe doch auch sagenhafte menschliche Traditionen oder auch Speculationen einen Beitrag haben geben können, — ob also z. B. die mosaische Schöpfungsgeschichte, wenn man einmal ihre buchstäbliche Geltung aufgibt, dann doch sicher noch das Recht behält, als reine gott-



gewirkte Vision (vgl. oben) aufgefaßt zu werden. Dazu kommt auch noch der Mangel im Gange der Deduction, daß Plitt die Selbstbezeugung der Schrift mit ihrem kanonischen Charakter für eine „pneumatische Kritik“ schon abgehandelt hat, ehe er überhaupt näher auf das Wesen der Inspiration, auf welcher dieser Charakter ruhen soll, sich einließ.

Innerhalb des materialen Theiles der Glaubenslehre lassen sich, wie dies die Natur der Sache mit sich brachte, solche Ausstellungen am meisten erheben bei den Ausführungen, welche das objective göttliche Wesen für sich betreffen, also bei den Punkten, wo von dem in der Erfahrung Gegebenen an der Hand der Schrift, zugleich aber in vermittelnder Denkhätigkeit, auf die objectiven Prämissen und Fundamente desselben zurückzugehen war. — So richtig hier an sich die Behauptung des Zusammenhanges zwischen dem sichern Glauben an den persönlichen Gott und dem Wesen eines jeden nicht ganz corrumpirten menschlichen Selbstbewußtseins ist und in so schönen Zügen dann die Idee der Persönlichkeit nach ihren ethischen und metaphysischen Momenten dargelegt wird, so durfte doch in Betreff jenes Zusammenhanges dabei noch nicht stehen geblieben werden, daß gesagt wird: das Bewußtsein des menschlichen Geistes erkenne in der eigenen Persönlichkeit dasjenige, wodurch es specifisch erhoben werde über die Natur, und müsse darum Gott, der ja nicht etwas Geringeres als der Mensch, sondern das Höhere und Vollkommnere sei, eben auch als Persönlichkeit und zwar als absolute denken; übersehen erscheint da die Hauptfrage, ob Persönlichkeit nicht blos etwas relativ der Natur gegenüber Höheres, an sich aber doch etwas dem Wesen nach Beschränktes sei, ob sie absoluten Werth habe und ob sie ihrem Wesen nach als eine absolute gedacht werden könne. Für das, was der Verfasser über die gewöhnlichen philosophischen Beweise des Daseins Gottes geschichtlich und kritisch vorbringt, wird wohl er selbst nicht beanspruchen, daß es der Schärfe philosophischen Denkens nach irgend einer Seite hin genügen sollte. — Das Hauptgebiet für solche Ausstellungen aber, die wir auf den andern Gebieten nur für einzelne Punkte erheben möchten, wird die Lehre von der Trinität und die Lehre von der Selbstentäußerung des Sohnes sein. Dort finden wir vor Allem schon die Erörterung

der Schriftstellen, welche den Sätzen über die sogenannte immanente Trinität zu Grunde gelegt werden, ungenau, obgleich der Verfasser in gewissenhafter Untersuchung und Prüfung des Einzelnen es vielen anderen, auch neueren Dogmatikern zuvorthut. Wie weit, müssen wir fragen, ist wirklich schon in der „Weisheit“ der Proverbien und Apokryphen die hypostatische Unterscheidung in Gott und der johanneische „Logos“ und paulinische »*εἰκὼν*« vorbereitet, wenn doch dort, wie Plitt selbst zugleich sagt (1, 132), nur eine verborgene Mehrheit in eigenschaftlicher Gestalt auftritt? und hat wirklich jener johanneische und vollends jener paulinische Begriff, wie freilich auch von Anderen ohne Weiteres angenommen wird, eine solche specielle Beziehung auf die in der Weltorganisation wirksame Weisheit? Bezieht sich ferner *εἰκὼν* bei Paulus (vgl. 1, 140. 147) wirklich auf's ontologische ewige Verhältniß des Sohnes zu Gott als solches, oder steht dem Paulus dabei nicht vielmehr eben der, den unsichtbaren Gott (Kol. 1, 15) sichtbar darstellende, menschengewordene und jetzt verherrlichte Christus vor Augen? Ist nicht neben allen eine persönliche Präexistenz Christi ausfagenden Schriftworten auch das bei einem aus Schrift und Erfahrung schöpfenden Lehrbar sehr zu beachten, daß doch die Schrift nie auch eigens redet von einem eigentlichen persönlichen Verkehr zwischen dem präexistenten Sohn oder Logos und dem Vater, wie ihn nun gerade auch Plitt so eingehend zu schildern liebt, — so auch nie von einem persönlichen Entschlusse des präexistenten Logos, Mensch zu werden u. s. w.? Werden ferner in Betreff der Persönlichkeit des heiligen Geistes die wenigen Bd. 1, S. 135 vorgebrachten Hinweisungen genügen zu einer sichern biblischen Begründung derselben gegenüber von den Einwendungen, die man eben auch aus der Schrift selbst dagegen vorbringt? (Daß in Joh. 7, 39 trotz dem »*ἦν*« nicht ein Sein, sondern ein Wirken des Geistes gemeint sei, ist zum Mindesten ungenau ausgedrückt.) Bei dem weiteren speculativen Aufbau der Trinitätslehre scheint mir dann der Verfasser vor Allem jenen Unterschied, welchen er hinsichtlich des »Quomodo« u. s. w. setzen wollte, weit überschritten und zugleich die innere Unklarheit und Unhaltbarkeit seiner Fassung eines solchen Unterschiedes klar gezeigt, in der unbefangenen Rühmheit

aber, womit er hier gemäß seiner ethischen Grundanschauung, weit über das schlichte Schriftwort hinausgehend, die Analogie der menschlichen Liebenshingabe, des Liebeverkehrs und Liebewirkens auf die trinitarischen Personen überträgt, die stärksten kritischen Bedenken geradezu herausgefordert zu haben, ohne selber mit besonnenem Blick ihr Gewicht zu beachten und sie mit mehr als bloßen Wortverwahrungen abzuweisen. Steht nun nicht bei ihm einestheils das göttliche Wesen zu den drei Personen eben auch in analogem Verhältniß wie bei Menschen die Gattung zu den Personen (zu dieser — tritheistisch gearteten — Fassung ihres Unterschiedes kommt auch Bd. 1, S. 167 die Auffassung der „Zeugung“ des Sohnes, wonach diese nicht ein durch alle Zeit hindurchgehendes und so den Sohn und Vater einigendes „Daseingeben“ sein soll)? und wird nicht anderntheils auch vermöge der von Plitt gewollten Form des Subordinationismus Etwas, was zum Wesen des Göttlichen gehört, nur dem Vater zugetheilt? Eigenthümlich verschoben wird endlich die Stellung des Logos als Sohnes zum Vater beim Fortschreiten der in Analogien sich bewegenden Speculation auf den von Beiden ausgehenden heiligen Geist, wo nun für jene Beiden in ihrer Beziehung auf diesen die Analogie der Stellung von Mann und Weib (und so der Eltern zum Kinde) noch zutreffender gefunden wird; mit solcher Unbefangenheit wird hier in diesem Zueinanderlaufen jener beiden Stellungen ein freilich auch schon von Andern eingeschlagener Weg weiter verfolgt! Ich kann nur aussprechen, daß ich, anstatt in Stellen wie 1 Kor. 11, 3 (Bd. 1, S. 156) eine wirkliche Begründung hierfür zu finden, vielmehr hier gnostische Irrwege sehe, welche über ein „kindliches Denken“ nicht minder hinauslaufen, als sie die Anforderungen eines kritischen Ernstes des Denkens dahinten lassen. Für den von Plitt gerühmten praktischen Gewinn aus diesen Ideen, nämlich für ihre praktisch vorbildlichen Beziehungen, finde ich gleich wenig wirklichen Anhalt in der Schrift, welche meines Erachtens in dieser Beziehung nirgends die innertrinitarischen Verhältnisse, sondern nur das Verhältniß des menschgewordenen Sohnes zum Vater uns vor Augen stellt. — Bei Plitt's Christologie dürfte wohl die Kritik die Haupteinwendungen, welche sie sonst gegen jene Kenosis-Lehre Anderer erhoben hat, auch der seinigen trotz dem, womit er ihnen vorbeugen

wollte, zuversichtlich wieder entgegenstellen. Wenn Plitt in Betreff der Möglichkeit und Denkbarkeit der Kenose sich darauf beruft, daß gemäß der Idee Gottes Gott, falls er es „wollte und wollen könnte“, sein Dasein überhaupt aufheben könnte und daß er demnach noch vielmehr sein So=sein vorübergehend werde aufheben können, so müssen wir hiegegen fragen: wird nicht, wenn dieses So=sein, wie Plitt doch selbst in der Lehre von Gott ausgesagt hatte, zum Wesen Gottes gehört, hiermit eben dieses Wesen aufgehoben? weiter: dürfen wir dann nicht auch hier doch von einem „Wollen=können“ des Allmächtigen reden und genügt uns zum Nachweis für dieses Können schon der gute Zweck, welchen jene Kenosis gehabt habe? andererseits endlich: ist nicht, wenn die Aufhebung dieses So=seins wirklich stattgefunden hat, nun eben hiemit ausgesagt, daß der Logos jetzt nicht mehr volles Gotteswesen — und das heißt, daß er überhaupt nicht mehr wahrhaft das göttliche Wesen habe, vielmehr, was Plitt doch gerade wieder nicht will, zeitweise in ein untergöttliches Subject verwandelt sei? Allein diejenige Haupteinwendung, welche ganz speciell gegen Plitt sich erhebt, ist eine andere: er will nun beim menschengewordenen Logos das göttliche Wesen um so mehr festhalten in der von Ewigkeit her durch den Logos selbst gesetzten, wesentlich unwandelbaren, guten Bestimmtheit seines Willens, vermöge deren er von ihm die dem Menschen eigene Möglichkeit einer Selbstentscheidung auch zum Bösen von vornherein ausschließt; darüber möchte sich bei anderen Dogmatikern immerhin noch streiten lassen; gerade Plitt aber hat vorher und nachher auf's Allerbestimmteste eben jene, zunächst noch die Möglichkeit des Bösen einschließende Freiheit der Selbstentscheidung für's Grundwesen des Menschlich=Sittlichen in Anspruch genommen: den Menschen ist so der Logos mit all seiner Selbstentäußerung doch gerade in der Hauptsache, auf die es ankam, nämlich im sittlichen Wesen, nicht gleichartig geworden. — Ein auf Schrift und Erfahrung gründender Dogmatiker hat, meine ich, vor allem Andern ein klares Bild desjenigen Gottessohnes sich festzustellen, der eben als menschlich=ethische Persönlichkeit uns geschichtlich sich dargestellt hat und durch seinen Geist sich uns bezeugt. Seine Idee des präexistenten Logos, die er von hier aus und als Prämisse hierfür zu entwerfen versucht, hat er vor Allem



danach zu prüfen, ob von ihr aus hieher der Uebergang sich gewinnen lasse. Und will er überhaupt den Versuch unternehmen, so wird er dann einerseits weit genauer noch zu prüfen haben, wie weit der Inhalt der auf sie bezüglichen einzelnen Schriftausagen im Zusammenhang mit der sonstigen Anschauungs- und Redeform der biblischen Schriftsteller wirklich reiche; andererseits wird ihm gerade auch durch dieselben der Raum und Beruf dazu gelassen werden, noch weit selbständiger mit eigenem speculativem und zugleich streng kritischem Denken an ihr weiter zu arbeiten.

Bei der Lehre vom Werke und besonders Versöhnungswerke Christi ist es am meisten die Klarheit im Bestimmen, Sondern und Aufeinanderbeziehen der reich und tief ausgehobenen Momente, worin wir Mancherlei bei Plitt werden vermissen dürfen. So schon im Eingang, wo er das hohepriesterliche Amt speciell auf unser Gefühlsvermögen bezieht: handelt es sich nicht doch auch nach Plitt bei jenem nur erst an sich um Herstellung eines neuen objectiven Verhältnisses zu Gott, während dann zum Behuf der Application an's Gefühl Christus als der erhöhte Herr durch den heiligen Geist und das Wort wirkt? So bei dem Gewichte, mit welchem Plitt den Unterschied zwischen Sühne und Strafe gegenüber von traditionellen Theorien meint geltend machen zu müssen: wollen nicht auch diese ein Abthun der Strafe für uns dadurch, daß Christus durch sein Strafleiden Sühne gewirkt hat, und kommt darauf nicht doch auch Plitt zurück (und zwar mit Recht, wenn man nur dieses „Strafleiden“ richtig versteht)? So beim Nachweis, daß über Christus, sofern er Haupt der Menschheit sei, das Leiden des Jornes, des Gottverlassenseins u. s. w. gekommen sei: es fehlt der Nachweis, daß dies für seine Person möglich gewesen sei trotz dem Nachdruck, womit gerade Plitt sonst die Schuld sammt der Strafe nur für des Subjects persönliches Verhalten als solches will eintreten lassen; und andererseits gleitet hier (1, 429) nun Plitt auf einmal in die Anschauung hinüber, wornach Christi Leiden nur darin bestand, daß die Menschheit die Tiefe ihres verderbten Zustandes an ihm erwiesen habe. Auch darüber vermag ich nicht ganz klar zu werden, ob es nun eigentlich das Leiden für sich war, was Sühne wirkte, oder ob der eigentliche Grund der neu erschlossenen Gotteshuld für uns das

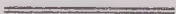
Wohlgefallen Gottes an der Liebe ist, welche Christus im Leiden bewährte.

Bei Plitt's anthropologischen und soteriologischen Ausführungen glaube ich, in den Grundanschauungen einverstanden, vollends eben nur noch klarere und schärfere Durchführung und eben hiemit auch adäquatere Fassung mancher Punkte wünschen zu müssen, um leicht auch für Solches, was mir in der von ihm gegebenen Darstellung nicht annehmbar erscheint, eine Verständigung mit ihm zu erreichen. So wird seine Lehre von der sittlichen Erregungsfähigkeit und dem wirklichen Erregtwerden des Menschen durch Gott außerhalb der biblischen Heilsoffenbarung sich erst mehr auch darin bewähren müssen, daß sie zugleich noch bestimmter zeigt, warum dennoch dort die Menschen nicht weiter fortschreiten und fortschreiten können, als dies auch nach seiner eigenen Ueberzeugung der Fall ist; daneben hat er hier mehrfach Beispiele solcher biblischer Persönlichkeiten aus dem Heidenthum aufgeführt, welche, wie z. B. der Hauptmann von Kapernaum, bereits auch von jener speciellen Offenbarung beeinflusst waren. Nebenbei sei hier noch bemerkt, daß beim Ausgehen von Schrift und Erfahrung das Wesen des Satans und des satanisch Bösen (1, 245 ff.) doch wohl erst nach einem Blick auf's erfahrungsmäßige menschliche Böse und dieses nicht zunächst aus der Geschichte des ersten Sündenfalles für sich (1, 256 ff.), sondern nur immer schon im Hinblick auf die gegenwärtige Erfahrung zu beleuchten sein wird. — Bei der Lehre von der Heilsaneignung und zwar näher von der Buße, wo bei Plitt nicht das Gesetz, sondern ein Geeintsein von Gesetz und Evangelium oder vielmehr das Evangelium selbst als das zuerst Wirksame erscheint, werden wir fragen müssen, ob er überhaupt begrifflich scharf zwischen beiden geschieden, und ferner, ob er diejenigen eben durch's Gesetz gewirkten Schrecken, welche freilich noch keine heilsame Buße oder schon eine Ueberwindung des Bösen sind (vgl. auch gerade Luther's Lehre nach Plitt's eigenem Hinweis 2, 31), nach der Stellung, die ihnen dennoch am Anfang der Buße zukommt, richtig gewürdigt habe. Bei jener eigenthümlichen Lehre von den vier Gnadenmitteln fragen wir: wirkt das dritte nicht blos theils insofern Gnade-vermittelnd, als in jener Gemeinschaft die Einzelnen besonders lebendig das Gnadenmittel des Wortes

unter einander üben, theils insofern, als die Kraft des Gebetes durch die Gemeinschaft eigenthümlich gesteigert wird? Ist aber nun diese Form, in der das lebendige Wort und das Gebet getrieben wird, erst — wie jenes Wort selbst und vollends wie die Sacramente — Sache specieller und objectiver Gabe und Stiftung durch Christus? ist es wirklich angemessen, sie einerseits mit den letzteren und andererseits mit Ausschluß von Anderem, das bei einer Erweiterung des Begriffs der Gnadenmittel auch noch darunter fallen möchte, unter diesem Begriffe zusammenzufassen? Leicht wird eine gleichartige Frage auch in Betreff jenes vierten Gnadenmittels sich durchführen lassen.

Doch es ist hier weder der Ort, noch die Absicht, eine Kritik unseres Buches zu geben. Wir wissen, wie wenig Schwierigkeit und zugleich wie wenig Werth Kritiken gewissenhafter fremder dogmatischer Ausführungen haben, wenn man ihnen nicht auch schon gleich gewissenhafte positive Ausführungen gegenüberstellt. Die Mängel überhaupt aber, welche wir nach jenen Seiten hin finden, werden für jeden christlich und echt theologisch gesinnten Leser immer weitaus überwogen werden durch den durchaus anregenden, lebendigen, oft herzerquickenden Eindruck, welchen das Buch mit seinem innig christlichen Geiste, seinem ernststen, schlichten Wahrheitsfinne, seinem reichen, tiefen Einblick in den lebendigen Inhalt der Heilswahrheit und des Heilsprocesses ausüben muß. Nicht kritisirt sollte es hier werden, vielmehr nur möglichst nach seinen verschiedenen Seiten charakterisirt, und zwar namentlich als eine bedeutungsvolle Gabe, die aus der Brüdergemeinde nicht dieser Gemeinde blos, sondern unserer ganzen Theologie und Kirche dargeboten wird.

Julius Röstlin.



M i s c e l l e n.

---





## Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1864.

---

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung, am 19. September 1864, Ausspruch gethan über sieben bei ihnen eingesandte Abhandlungen.

Zuerst urtheilten sie über eine hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruch: *Πεῖρά τοι μαθήσιος ἀρχά*, die Preisfrage betreffend:

„Eine historisch-kritische Nachweisung der unlauteren Traditionen, die zusammen mit echtgeschichtlichen Elementen in den Evangelien vorkommen, nebst einer Forschung nach den Quellen, woraus sie entlehnt sind, und nach den Merkmalen, woran sie sich erkennen lassen.“

Die Directoren erkannten, daß der Verfasser dieser Abhandlung die Frage nicht begriffen, und daß er, von unhaltbaren Principien ausgegangen, diese öfter mangelhaft angewendet hatte; ihr einstimmiges Urtheil war, daß die Abhandlung schon darum, aber auch wegen der flüchtigen Bearbeitung, der ungenügenden Form und der an vielen Stellen unleserlichen Schrift, durchaus nicht in Betracht kommen konnte.

Darauf schritten die Directoren zur Beurtheilung zweier, ebenfalls hochdeutscher Abhandlungen, die Frage betreffend:

„Welche Gründe können aus der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen werden für den Glauben an unsere persönliche Unsterblichkeit, und welchen Werth hat man speciell dem Christenthume in Hinsicht auf diesen Glauben zuzuweisen?“

Die eine hatte den Wahlspruch: *Χριστός ἡ ὁδός*; die andere den in dieser Weise geänderten Grundsatz von Cartesius: *Cogitor ergo sum*. Beiden Abhandlungen wurde durch die Directoren das Lob des Scharffsinns zuerkannt, und sie fanden darin, insbesondere in der letztgenannten Abhandlung, viele wichtige Bemerkungen und philosophische Ideen. Zu ihrem Bedauern jedoch fühlten sie sich verpflichtet, beide abzuweisen, nicht nur, weil beide undeutliche, manchmal unleserliche, Schrift, sondern auch dieses mit einander gemein hatten, daß die Betrachtung der menschlichen Natur nicht, wie es die Frage ausdrücklich forderte, in den Vordergrund gestellt war, um daraus die Gründe für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen herzuleiten, und daß der Begriff dieses Glaubens zu sehr zusammenfloß mit dem der Unsterblichkeitslehre; indem der Verfasser der erstbenannten Abhandlung den Zweck der Frage gänzlich übersehen hatte, darin, daß er von der Bibellehre (ihm zufolge mit dem Christenthume identisch) stets den Ausgangspunkt für seine Erörterungen genommen; der Verfasser der zweiten Abhandlung sich, in Uebereinstimmung mit seinem Wahlspruch: *Cogitor ergo sum*, aprioristischen Betrachtungen ohne festen Boden hingegeben hatte.

Jetzt kam eine niederdeutsche Abhandlung zur Sprache, mit dem Wahlspruche: *Θεμελίον γὰρ ἄλλον* u. s. f. auf die Frage:

„Ein religiöses Lesebuch, worin die sogenannte **moderne Theologie** der Wahrheit gemäß dargestellt und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurtheilt wird.“

Den Bewerbern wird eine freie und unterhaltende Form ganz besonders anempfohlen. — Diese Abhandlung aber wurde sowohl wegen der Form, als des Inhalts als völlig unbrauchbar abgewiesen.

Schließlich beurtheilten die Directoren drei Abhandlungen: eine hochdeutsche, mit dem Wahlspruch: *Quod ad nos pertinet* u. s. f.;

eine niederdeutsche, mit der Devise: De liefde Christi dringt ons, und eine andere niederdeutsche, mit: Indien zy Mozes en de Profeten u. s. f., die Frage betreffend:

Weil sich in den letzteren Zeiten, in Bezug auf die Auferstehung des Herrn aus dem Grabe, Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Etlicher den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach Anderer Ansicht aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man, nach den Zeugnissen des Neuen Testaments, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man, von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten ausgehend, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatfache, als einer geschichtlichen, fortwährend beizumessen?“

Obgleich Directoren den Verfasser der ersten Abhandlung seines Fleißes und seiner Tüchtigkeit wegen zu loben hatten, konnten sie dennoch seine Arbeit nicht krönen, weil er, statt einer historischen Untersuchung, eine speculativ-dogmatische Abhandlung geliefert und das zweite Glied der Frage zu flüchtig und oberflächlich, das dritte gar nicht beantwortet hatte.

In der zweiten Abhandlung fanden sie zwar ein redliches Streben des Verfassers, mußten jedoch seine Arbeit als durchaus ungenügend und werthlos bei Seite legen.

In der dritten Abhandlung haben sie wohl Beweise von Belesenheit und eine Anzahl klarer Ideen angetroffen, zugleich aber auch (nebst vielen anderen Mängeln) eine große Oberflächlichkeit und zu wenig Originalität, weshalb sie dem Verfasser, obgleich er für das zweite Mal Bewerber zu sein schien, den Ehrenpreis nicht haben zuweisen können.

Auf's Neue schreibt die Gesellschaft folgende Preisfrage aus, zur Beantwortung vor dem 1. September 1865:



„Ein religiöses Lesebuch, worin die sogenannte **moderne Theologie** der Wahrheit gemäß dargestellt und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurtheilt wird.“

Den Bewerbern wird eine freie und unterhaltende Form ganz besonders anempfohlen.

Ebenfalls auf's Neue, zur Beantwortung vor dem 15. December 1865, wird die Preisfrage ausgeschrieben:

Weil in den letzteren Zeiten, in Bezug auf die Auferstehung des Herrn aus dem Grabe, sich Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Etlicher den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach der Ansicht Anderer aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man, nach den Zeugnissen des Neuen Testaments, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man, von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten ausgehend, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatfache, als einer geschichtlichen, fortwährend beizumessen?“

Als neue Preisfrage schreibt die Gesellschaft die folgende aus, zur Beantwortung vor dem 1. September 1865:

„Eine gedrängte Geschichte des Pusehismus in England, mit Anweisung der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft.“

Vor dem 15. December 1865 wird den Antworten entgegen-  
gesehen auf folgende drei, ebenfalls neue Fragen:

I. „Ueber den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes bei den Verfassern des Neuen Testaments.“

II. „Eine Untersuchung nach dem Ursprung und dem Zweck der drei Briefe, welche dem Apostel Jo-

hannes zugeschrieben werden.“ — Die Gesellschaft verlangt, daß dabei auch besonders die Frage berücksichtigt werde, ob diese Briefe von dem Verfasser des vierten Evangeliums herrühren oder nicht.

III. Da Etliche in unserer Zeit, auf Grund einer großen Anzahl Stellen in den Evangelien, der Meinung sind, daß Jesus seine persönliche Wiederkunft vorhergesagt hat, und hieraus nachtheilige Folgerungen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit seiner Ideen von dem Wesen und der Entwicklung des Reiches Gottes, so verlangt die Gesellschaft:

„Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Betrachtung der Stellen des Neuen Testaments, worin **Jesus** sein **Kommen** und **Wiederkommen** bespricht; woraus sich ergebe, ob und inwieweit die eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluß gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des Herrn, in Bezug auf diesen Gegenstand.“

Für die genügende Beantwortung aller obengenannten Preisfragen wird eine erhöhte Ehrenmünze von vierhundert Gulden ausgesetzt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz oder theilweise in baarem Gelde zu entnehmen.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die Todesstrafe und die Verbindung zwischen dem Glauben an den göttlichen Ursprung des Evangeliums und den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft; und vor dem 15. März 1865 auf die Fragen, über den Messiasbegriff, das Charakterbild des Heilandes und die Beziehung zwischen Glaubens- und Sittenlehre Jesu und der Apostel und der übertriebenen Askese in der christlichen Kirche.

In der künftigen Frühlingsversammlung werden die Directoren ihr Urtheil aussprechen über zwei vor dem 15. März d. J. bei der Gesellschaft eingegangene hochdeutsche Abhandlungen: die eine über die Sklaverei mit der Devise: Die Sklaverei ist ein Uebel u. s. f.; die andere mit dem Wahlspruche: est modus in rebus, über die Berichte über Paulus in der Apostelgeschichte.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt sein, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdies werden die Schriftsteller auf's Neue daran erinnert, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Ferner sind die Abhandlungen von einer der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und portofrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Professor Dr. W. A. van Hengel, zu Leiden, einzusenden.

Auch wird auf's Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Bewilligung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen, und dieselben, auch wenn sie den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devisen, oder mit Nennung der Namen, falls die Verfasser, darum ersucht, sie thun geben wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Directoren eine Abschrift davon besorgen, wenn solche, unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten, gewünscht wird.

---

## Programm der Teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1865.

Directoren der Teyler'schen Stiftung und Mitglieder der theologischen Abtheilung haben in ihrer Sitzung vom 11. November ihr Urtheil abgegeben sowohl über eine deutsch abgefaßte Beantwortung der Frage nach dem Einfluß der sogenannten empirischen Philosophie auf die christliche Theologie und Kirche, unter dem Denkspruche: Dies diem docet, als über zwei holländische zur Erledigung der zum zweiten Male vorgestellten Frage über die absolute Sündlosigkeit Jesu gegen die neuesten historischen und philosophischen Einwendungen. Die eine war bezeichnet mit dem Motto Ebr. VII, 26: „Denn einen solchen Hohenpriester sollten wir haben u. s. w.“; die andere mit den Worten: „Welcherlei der Irdische ist, solcherlei sind auch die Irdischen u. s. w.“

Die deutsch abgefaßte Arbeit konnte schwerlich als eine Beantwortung der Frage betrachtet werden; die beiden holländischen Schriften litten an andern Mängeln. Die erste war ein ganz unbedeutender und werthloser Aufsatz, während der zweiten, trotz der großen ihr zugewandten Mühe, alle kritische und psychologische Begründung fehlte.

Es hat demnach keine Zuerkennung des Preises Statt gefunden.

Der Verfasser der deutschen Schrift über den Einfluß der empirischen Philosophie wird zugleich benachrichtigt, daß seinem Wunsche, in dem angebogenen Geleitbriefe ausgesprochen, kein Genüge geleistet werden kann.

Für das Jahr 1865 wird die folgende Frage zur Preisbewerbung ausgesetzt:



„Welche waren die Ideen Jesu von dem Gottesreich? Wie hingen dieselben zusammen mit den Anschauungen und Erwartungen seiner Zeitgenossen?“

Weiter hat die Gesellschaft die für das Jahr 1863 aufgestellte Frage abermals zur Preisbewerbung ausgesetzt. Sie lautet:

„Was lehrt die Geschichte über den Einfluß, welchen die sogenannte empirische Philosophie in England, und von dort aus, in Frankreich und Deutschland auf die christliche Theologie und Kirche gehabt hat? Und inwiefern darf dieses Zeugniß der Geschichte als Maßstab gelten zur Beurtheilung des Werthes und der Bedeutung der empirischen Methode für die Religionswissenschaft, oder der Methode der exacten Wissenschaften, welche heut zu Tage als Methode der Wissenschaften des Geistes anempfohlen wird?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist für beide Fragen auf 1. Januar 1866 anberaumt. Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne beigefügte Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniß der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letztern Falle nicht ohne ihre Zustimmung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Arbeiten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen, nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.





# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift  
für  
das gesammte Gebiet der Theologie,

Begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. W. Benschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. C. Niehm.

---

1 8 6 5.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

---

Gotha,  
bei Friedrich Andreas Perthes.  
1865.

# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Wilmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. W. Benschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. C. Richm.

---

Jahrgang 1865 drittes Heft.

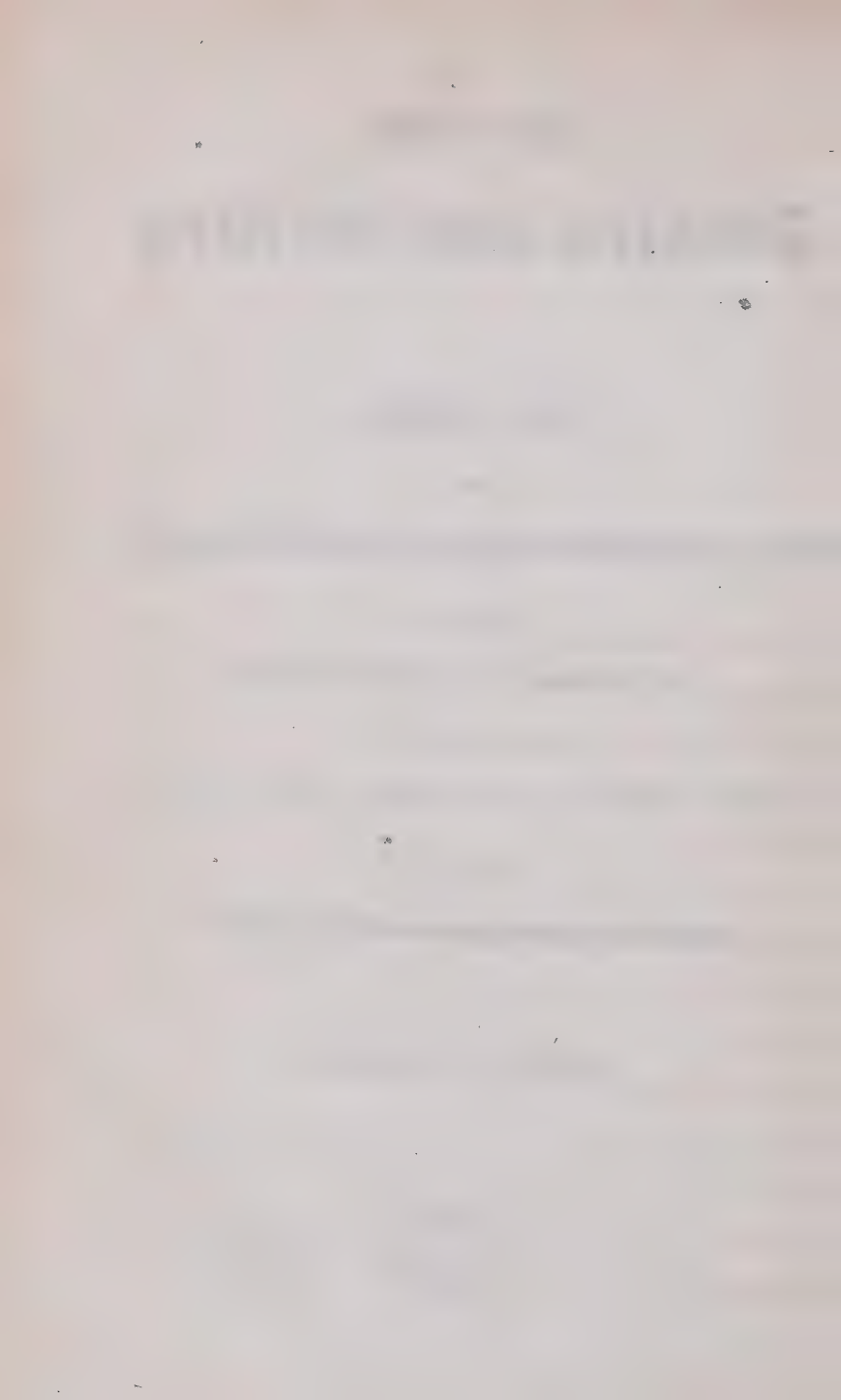
---

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1865.





## Vorwort.

---

Die Frage, ob die Studien und Kritiken, auch nachdem der Zweite ihrer Begründer zur ewigen Ruhe eingegangen ist, ihren Lauf noch weiter fortsetzen sollen, ist von dem Verewigten selbst schon vor fünf Jahren beantwortet worden. Nach dem Heimgange des Freundes, mit dem er 33 Jahre lang in der Arbeit an diesem Werke verbunden war, hat er sich in der Vorrede zu dem Jahrgange 1861 dahin ausgesprochen, daß „ein Unternehmen solcher Art nicht allzusehr von einem einzelnen, wenn auch noch so trefflichen Mitarbeiter oder Leiter abhängig gemacht werden darf, sondern als ein auf breiterer Basis gemeinsamen Zusammenwirkens und öffentlicher Theilnahme ruhendes betrachtet und demgemäß so lange fortgeführt werden muß, als diese Basis genügend vorhanden ist“. Auf Grund dieser Erwägung hat unser

theurer Freund und Lehrer die Fortsetzung dieses seines Werkes für den Fall seines Abscheidens als ein Vermächtniß seines Vertrauens in unsere Hände gelegt. Wir sind entschlossen, dieses Vermächtniß anzutreten und mit Gottes Hülfe die Leitung dieser Zeitschrift weiterzuführen, so lange wir die Ueberzeugung haben dürfen, daß dieselbe noch einem vorhandenen Bedürfnisse entgegenkommt. Nachdem die hochverehrten Männer, welche bisher als Mitwirkende in einem näheren Verhältnisse zu unserer Zeitschrift standen, uns auf unsre Bitte bereitwilligst die Zusage gegeben haben, derselben auch künftig ihre lebendige und thätige Theilnahme zuwenden zu wollen, richten wir nun auch an den weiteren Kreis der verehrten Herren Mitarbeiter und an den ausgedehnten Leserkreis der Studien und Kritiken die Bitte, uns die bisherige Unterstützung und Theilnahme nicht zu versagen. —

Das wiederholt ausgesprochene, zuletzt ausführlicher in dem Vorworte zu dem einunddreißigsten Jahrgange dargelegte Programm der Studien halten wir unverändert fest. Auch in dem mit neuer Hefigkeit entbrannten Kampfe der in unserer Kirche vorhandenen, einander entgegengesetzten Richtungen, in welchem es sich um die wichtigsten Lebensfragen des evangelischen Glaubens und des Christenthumes überhaupt handelt, sollen die Studien und Kritiken Organ der Theologie bleiben, die den auf die Heilthatfachen der evangelischen

Geschichte gegründeten Glauben der Apostel und der Reformatoren treu bewahren, Nichts von seinem Inhalte an die wechselnden Strömungen der Zeit preisgeben, denselben aber auch nicht in überlieferten Formen bloß autoritätsmäßig hinstellen, sondern ihn mit dem Muthes des Glaubens an den heiligen Geist der Wahrheit, welchen der Herr seiner Gemeinde verheißen hat, in lebendiger, stets frischer Geistesarbeit wissenschaftlich darstellen, innerlich begründen, ihm an der Stelle unzureichend gewordener Formen aus den gefunden und echten Bildungselementen der Zeit neue Formen an bilden und ihn so dem Bewußtsein unserer Zeitgenossen nahe bringen will. Dabei wird unsere Zeitschrift, wie bisher, der wissenschaftlichen Verhandlung freien Raum lassen, soweit sie die Grundlage wesentlicher Uebereinstimmung mit dem bezeichneten Standpunkte nicht verläßt. Auch solchen Arbeiten, welche einzelne, gewöhnlich zurückgestellte Momente der Wahrheit mit einer gewissen Einseitigkeit geltend zu machen suchen, soll sie nicht verschlossen sein, falls dieselben nur den Ernst und die Gewissenhaftigkeit erkennen lassen, welche die Frucht aufrichtiger Wahrheitsliebe und des Bewußtseins sind, daß es sich in der Theologie und Kirche um Heiliges handelt, und falls sie dabei zu weiterem Forschen nach der vollen Wahrheit fruchtbare Anregung geben. Dagegen muß selbstverständlich Alles



ausgeschlossen bleiben, was nach der Ueberzeugung der Herausgeber die Grundlagen des evangelischen Glaubens und der Gemeinde Christi antastet, da unsere Zeitschrift nur im Dienste der Wissenschaft stehen soll, die nicht zerstören, sondern bauen will.

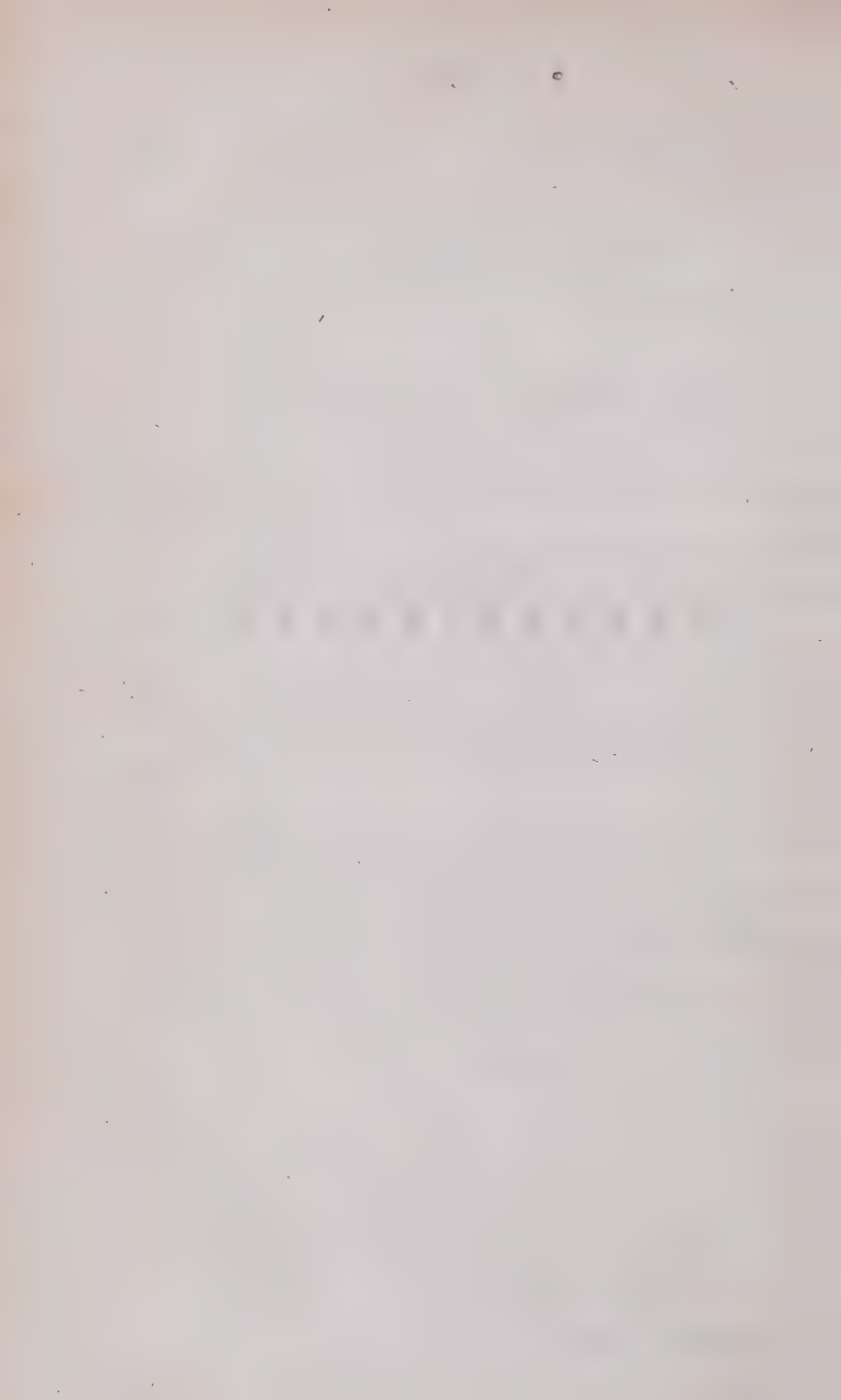
Am erwünschtesten werden uns gediegene Beiträge sein, deren Inhalt zu den Mittelpunkten, um welche sich die theologischen und kirchlichen Lebensinteressen der Gegenwart drehen, in näherer oder entfernterer Beziehung steht. Jedoch sollen die Studien nicht aufhören, auch durch gründliche Erörterungen über den Tagesfragen fern liegende Gegenstände, auch über gelehrte Detailfragen, an ihrem Theile den Entwicklungsgang der theologischen Wissenschaft zu fördern.

Daß unsere Zeitschrift auch ferner unter dem Namen ihrer beiden verewigten Begründer ausgehen wird, erschien uns als eine Pflicht dankbarer Pietät, deren Erfüllung gewiß nicht allein unsern Herzen ein Bedürfniß war.

Hundeshagen. E. Richm.

# A b h a n d l u n g e n.

---



1.

## Zur Charakteristik

der

messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung.

Von

D. Ed. Richm.

### Zweiter Artikel.

Die messianische Weissagung, die — wie der erste Artikel dieser Abhandlung<sup>a)</sup> gezeigt hat — aus dem Lebensmarke der alttestamentlichen Religion mit innerer Nothwendigkeit hervowuchs, bildet einen wesentlichen Bestandtheil der prophetischen Predigt. Denn es ist Berufsaufgabe der Propheten, dahin zu wirken, daß Israel, was es durch Gottes Gnadenwahl seiner Idee und Bestimmung nach ist, auch in der Wirklichkeit mehr und mehr werde: ein mit seinem Gotte in wesenhafter Gemeinschaft stehendes, heiliges und priesterliches Eigenthumsvolk Jehovah's. Dazu war erforderlich, daß der Glaube an das in Gottes Rath unabänderlich festgestellte, herrliche Ziel der Geschichte Israels im Widerstreit mit dem Elende der Gegenwart immer auf's Neue mit siegreicher Kraft geltend gemacht, daß das Bewußtsein um seine große Bestimmung in dem Volke lebendig erhalten und immer klarer und vollständiger entwickelt wurde. Kein Prophet versäumt es daher, auf das Ende der Wege Gottes hinzuweisen. Auch Amos 3. B., obschon er vorzugsweise als Strafprediger und Herold des schon im Anzug be-

<sup>a)</sup> Vgl. Heft I dieses Jahrganges.



griffenen Gerichts vor das Volk tritt, muß wenigstens zuletzt noch den Frommen und zur Bekehrung Willigen die lockende Aussicht auf das Heil der Vollendungszeit zeigen. Und so finden wir überhaupt in jeder, auch der kleinsten prophetischen Schrift immer wenigstens etwas von messianischer Weissagung. —

Ihren allgemeinsten und wesentlichsten Grundzügen nach bleibt sich nun die messianische Weissagung zu allen Zeiten und bei allen Propheten gleich. Gottes Gericht über sein untreues Volk zu dessen Züchtigung, Läuterung und Sichtung, die Bekehrung des Volkes oder wenigstens eines Restes davon zu seinem Gotte, das Gericht über die heidnischen Völker, in deren Gewalt Israel gegeben war, und die in Uebermuth und in der Absicht, das Gottesreich ganz zu vernichten, ihre Vollmacht überschritten, des Gottesvolkes Erlösung und endlich das geistliche Heil und der äußere Segen der vollendeten Bundesgemeinschaft Israels mit dem in seiner Mitte wohnenden und durch sein königliches Regiment Gerechtigkeit und Frieden in seinem Reiche schaffenden Gotte, — das sind überall die Grundlinien des Bildes, welches die Propheten von dem Verlaufe der Geschichte des Gottesreiches bis zu seinem Vollendungsziele hin zeichnen. Die Ausführung des Bildes im Einzelnen ist aber in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Propheten eine sehr verschiedene. Da tritt in der Schilderung des messianischen Heils bald das äußerliche, irdische Glück: die Macht und das Ansehen des Volkes Gottes, die Sicherheit vor Feinden, die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes u. dgl., bald das geistliche Heil: die Sündenvergebung, die sittlich-religiöse Erneuerung des Volkes durch die Ausgießung des Geistes Gottes, die innige Lebens- und Liebesgemeinschaft, in welcher jeder Einzelne mit Gott stehen wird, u. dgl. mehr hervor. — Hier wird dasselbe particularistisch nur dem Volke Israel, dort universalistisch allen Völkern in Aussicht gestellt. — Der eine Prophet schreibt die Herbeiführung des Heiles der Vollendungszeit nur Jehovah selbst zu, während ein anderer den Anbruch der messianischen Zeit an das Auftreten des messianischen Königs anknüpft, und ein dritter das wahre Gottesvolk als das Organ darstellt, dessen sich Gott bedient, um seinen Gnadenrathschluß zu voller Ausführung zu bringen. — Das Gottesreich der Vollendung erscheint

bald als ein dem bestehenden alttestamentlichen entsprechendes, hat, wie dieses, an dem Tempel in Jerusalem sein Centralheiligthum, sein besonderes Priesterthum, seinen Opfercultus, auch seine Sühnopfer u. s. w.; bald wird es als ein von dem bisherigen sehr verschiedenes geschildert, sofern in ihm die besonderen, theokratischen Aemter überflüssig sein und damit auch die ganze bisherige Gliederung des Volkes Gottes und die bisherige Form der Gottesverehrung eine Erneuerung erfahren wird. — Noch viel mannichfaltiger aber wird die Gestalt der messianischen Weissagung durch einen beständigen Wechsel der concreten, zeitgeschichtlichen Züge. Hier genügt es z. B., daß Israel gegen die Angriffe der Nachbarn sicher gestellt wird; dort dagegen muß das drückende Joch der Assyrier zerbrochen, und dort das chaldäische Weltreich vernichtet, Gottes Volk aus dem Lande der Gefangenschaft in das heilige Land zurückgeführt und Jerusalem und der Tempel wieder gebaut werden, damit die verheißene Zeit des Heiles anbreche. In fast jedes Bild der messianischen Zeit hat seine besonderen zeitgeschichtlichen Farben. —

Diese Mannichfaltigkeit in der Gestaltung der messianischen Weissagung ist zum Theil in der Geisteseigenthümlichkeit der einzelnen Propheten und ihrem individuellen religiösen Standpunkte begründet; zum Theil ist sie eine Folge des stufenmäßigen Fortschritts in der Offenbarung des Heilsrathschlusses Gottes; bei weitem zum größten Theile aber hat sie ihren Grund in dem bedingenden und bestimmenden Einflusse, welchen die geschichtlichen Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart auf den Inhalt der messianischen Weissagung des einzelnen Propheten üben. —

Der erste Punkt bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Daß auch im Bereich der messianischen Weissagung in Ton und Haltung der Rede, in der Wahl der Bilder, in dem Vorwalten der Wortoffenbarung oder der Vision, in der natürlichen Einfachheit oder dem, den Leser überraschenden, geistreichen Spiel der Symbolik, in der schlichten, knappen Darstellung des Geschehenen oder in der künstlichen, detaillirten Beschreibung desselben, in der bald größeren, bald geringeren Weite des Gesichtskreises u. dgl. die Verschiedenheit

des Charakters, der Gaben und Anlagen, der Lebenserfahrungen, des Entwicklungsgangs der einzelnen Propheten sich bemerklich macht, wird Niemand in Abrede stellen. Nur darüber, daß wir auch von verschiedenen religiösen Standpunkten gesprochen haben, dürfte ein Wort der Verständigung nöthig sein. Wir denken dabei natürlich nicht an eine die Einheit des Geistes beeinträchtigende Verschiedenheit; alle Propheten gehen von denselben Grundüberzeugungen aus; alle haben dasselbe Ziel vor Augen. Wohl aber dürfen wir behaupten, daß, unbeschadet dieser überall sich bezeugenden Geistes-einheit, die Stellung der einzelnen Propheten zu dem Gesetze und den Institutionen des alttestamentlichen Gottesreiches eine verschiedene ist. Sie alle nehmen zwar ihren Standpunkt nicht außer oder über dem Gesetze, sondern in dem Mittelpunkte desselben, indem sie sich in sein innerstes Wesen vertiefen; aber auf diesem ihnen allen gemeinsamen Standpunkte war noch eine Verschiedenheit möglich in der Werthlegung auf das, was die Peripherie des Gesetzes bildet; die äußerlichen Satzungen konnten für den einen eine größere, für den andern eine geringere Bedeutung behalten. So bleibt häufig, namentlich im ältern Prophetismus, jene Peripherie ganz unberücksichtigt, indem alles Gewicht auf den sittlich-religiösen Kern des Gesetzes gelegt wird. Bei einem Amos, Hosea, Jesajas, Micha finden wir kein Wort, welches verriethe, daß diese Propheten den Eärimonialgesetzen religiöse Bedeutung und verbindliche Kraft zugeschrieben hätten. Wie ganz anders dagegen Ezechiel! Stellen, wie Ez. 4, 14; 22, 26, zeigen, welch' große Bedeutung für ihn die Speise- und Reinigungsgesetze haben. Und daß dies nicht auf Rechnung des späteren Zeitalters zu setzen, sondern als etwas dem individuellen, religiösen Standpunkt Ezechiel's Angehöriges zu betrachten ist, lehrt der Blick auf seinen Zeitgenossen Jeremias, der nur die nachdrückliche Betonung des Sabbathgebots mit ihm gemein hat (Jer. 17, 19 ff.; vgl. Ez. 20, 12 ff.; 22, 8), sonst aber zu dem Eärimonialgesetz dieselbe Stellung einnimmt, wie die älteren Propheten. — Daß nun eine solche Verschiedenheit der religiösen Anschauungen auch im Inhalt der messianischen Weissagungen sich bemerklich machen mußte, ergibt sich schon aus unsern Bemerkungen über die Art und Weise der Offenbarungsmittheilung

an die Propheten (S. 29). Wenn auch nirgends die ewigen, im neuen Bunde zur Ausführung kommenden Gottesgedanken ganz aus der specifisch alttestamentlichen Verhüllung heraustreten, so muß diese alttestamentliche Verhüllung doch selbstverständlich bei den Propheten, die — mehr als andere — auf die alttestamentlichen Satzungen und Institutionen Gewicht legen, in höherem Maße angetroffen werden. Und so ist es ja auch wirklich z. B. bei Ezechiel. Sein Zeitgenosse Jeremias kann wohl einmal beiläufig in der Schilderung der messianischen Zeit des Tempels, der Priester und der Opfer gedenken (Jer. 17, 26; 31, 14; 33, 11; 18, 21 f.); aber seine Weissagung gipfelt darin, daß er uns das Gottesreich der Vollendungszeit zeigt als ein Reich, in welchem es keine Bundeslade, kein auf steinerne Tafeln geschriebenes Gesetz, kein unnahbares Allerheiligstes, keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien, zwischen Propheten und Volk mehr geben wird, in welchem vielmehr Jehovah in der ganzen Gottesstadt gegenwärtig, das Gesetz in Aller Herzen geschrieben sein, und Alle in gleich nahem Verhältniß zu Gott stehen und ihn in gleicher Weise erkennen werden (Jer. 3, 16 f.; 31, 29 ff.). Für Ezechiel's messianische Weissagung dagegen ist Nichts so charakteristisch, als daß er auch in der Vollendungszeit das verinnerlichte, religiöse Leben des Gottesvolkes nicht ohne die Verkörperung in seinen bisherigen Formen sich vorstellig machen kann. Das von ihm gezeichnete Bild des vollendeten Gottesreichs ist wesentlich das Bild des alten Gottesstaats; nur erfahren manche Einrichtungen des letzteren eine sie vervollkommnende Umgestaltung; dabei sind ihm die äußeren Einrichtungen und Ordnungen des erneuerten Gottesstaats wichtig genug, um sie ganz ausführlich und bis in's Einzelste hinein zu beschreiben (Ez. 40—48). Und da lesen wir davon, daß auch im neuen Tempel sogar noch Sünd- und Schuldopfer dargebracht werden (Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29; 46, 20), daß am ersten und siebenten Tag des ersten Monats eine jährlich wiederkehrende Entsündigung des Heiligthums vollzogen werden soll (Ez. 45, 18 ff.); der Unterschied zwischen Priestern und Laien wird noch schärfer geltend gemacht, als im Gesetz (Ez. 44, 19); die gesetzlichen Bestimmungen über das Heilige und das Unheilige, das Reine und



das Unreine bleiben in Kraft, und das Volk wird, wie bisher, von den Priestern über dieselben belehrt (Ez. 44, 23); die Beschneidung des Herzens ist verbunden mit der Beschneidung des Fleisches (Ez. 44, 9). Kurz: der Charakter der Vollendungszeit besteht nicht darin, daß im Gottesreiche das Alte vergeht und Alles neu wird, sondern nur darin, daß die alten Formen mit dem Geiste erfüllt werden, ohne den sie todt und werthlos sind, daß immer mit dem äußern Symbol auch die Sache, das Wesen, mit der Cärimonie auch die Gesinnung, deren Bethätigung sie sein soll, verbunden ist. Unstreitig steht also Ezechiel auch in seiner messianischen Weissagung weit mehr auf dem priesterlichen Standpunkt, als Jeremias; auch in ihr offenbart es sich, wie große Bedeutung die cärimoniellen Satzungen noch für sein religiöses Bewußtsein haben. — In gleicher Weise ließe sich auch an andern Beispielen nachweisen, wie die größere oder geringere Tiefe des religiösen Lebens und das Maß der sittlich-religiösen Erkenntniß, welches den einzelnen Propheten eigen ist, einen bestimmenden Einfluß auf den Inhalt ihrer messianischen Weissagungen übt. Man vergleiche z. B. — um die größten Gegensätze neben einander zu stellen — die Weissagungen des zweiten Theils des Jesajas mit denen eines Haggai oder Maleachi! —

Ueber den zweiten Grund der Mannichfaltigkeit in der Gestaltung der messianischen Weissagung, über den stufenmäßigen Fortschritt in der Offenbarung des Heilsrathschlusses Gottes an die Propheten hätte eine Entwicklungsgeschichte derselben näheren Aufschluß zu geben; sie hätte zu zeigen, wie der wahre Charakter des vollendeten Gottesreichs und die Mittel und Wege zu seiner Vollendung mit der Zeit von den Propheten immer klarer und vollständiger erkannt werden. Eine ausführliche Entwicklungsgeschichte der messianischen Weissagung können wir nun aber hier nicht schreiben; und die Andeutungen, auf die wir uns beschränken müssen, verbinden wir besser mit der Erörterung über den dritten Punkt, den bedingenden und bestimmenden Einfluß, welchen die geschichtlichen Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart auf den Inhalt der messianischen Weissagung üben. Die fortschreitende Entwicklung der messianischen Weissagung steht nämlich

mit dem Verlaufe der Geschichte des alttestamentlichen Gottesreiches in genetischem und teleologischem Zusammenhang; in genetischem, wegen des eben erwähnten Einflusses, welchen die jedesmaligen Zeitverhältnisse auf sie üben; in teleologischem, weil die Geschichte, ebenso wie die Prophetie, eine Vorbereitung und Erziehung Israel's für die Erfüllung seines Berufes und für den Empfang des messianischen Heiles sein soll, weshalb Geschichte und Weissagung, um zur Erreichung desselben Zieles zusammenzuwirken, in ihrem Entwicklungsgang mit einander parallel laufen und gleichen Schritt halten müssen. So wird also der Nachweis des Einflusses, welchen der Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse auf den Inhalt der messianischen Weissagung übt, nothwendig auch manche Andeutungen über den stufenmäßigen Fortschritt in der Erkenntniß des göttlichen Heilsrathschlusses enthalten. Demnach machen wir in diesem zweiten Artikel sofort

### den zeitgeschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung

zum Gegenstand unserer Untersuchung. — Dabei fassen wir zuerst die offen vorliegenden, zeitgeschichtlichen Züge in den Schilderungen der messianischen Zeit in's Auge und suchen sodann den tiefer liegenden genetischen Zusammenhang zwischen der Geschichte und dem Inhalte der messianischen Weissagung nachzuweisen.

I. In Betreff jener an allen messianischen Weissagungen von vornherein auffallenden zeitgeschichtlichen Färbung könnten wir in der Hauptsache einfach auf die Ausführungen Bertheau's verweisen a), denen wir nichts Wesentliches hinzuzufügen haben. Da dieselben aber schwerlich allen unsern Lesern bekannt oder zugänglich sind, und da für die Erkenntniß des wahren, geschichtlichen Charakters der Weissagung Nichts so wichtig ist als ein, noch keines-

---

a) Vgl. Bertheau: Die alttestamentliche Weissagung von Israel's Reichthümerlichkeit in seinem Lande. Zweiter und dritter Theil. In den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, Bd. IV, S. 595 ff. und Bd. V, S. 486 ff.

wegs zum Gemeingut gewordenes, richtiges Urtheil über die in ihr enthaltenen concreten, zeitgeschichtlichen Züge, so wollen wir uns einer Erörterung über diesen Gegenstand nicht ganz entschlagen, uns aber dabei möglichster Kürze befleißigen. —

Der Prophet ist vor Allem mit einer göttlichen Mission an seine Zeitgenossen betraut. Für sie ist auch alle seine Weissagung zunächst bestimmt, und zwar nicht zur Befriedigung einer eiteln Neugier, die den über der Zukunft liegenden Schleier sich gerne lüften lassen möchte; vielmehr steht auch sie im Dienst der sittlich-religiösen Berufsaufgabe, welche dem Propheten durch die zu seiner Zeit vorhandenen Zustände und Verhältnisse gestellt ist. Diese der jedesmaligen Gegenwart angehörigen Zustände und Verhältnisse behält der Prophet darum, auch wenn er Zukünftiges weissagt, immer im Auge; von ihnen geht er aus, und zu ihnen steht seine Weissagung in bestimmter Zweckbeziehung. — Mit diesen Sätzen steht die Thatsache nicht im Widerspruch, daß manchmal der Zweck der Weissagung und namentlich ihrer schriftlichen Aufzeichnung darein gesetzt wird, daß man zur Zeit der Erfüllung erkennen solle: Jehovah habe die betreffenden Ereignisse längst vorausgesagt; sie seien die Ausführung eines von ihm längst gefaßten Rathschlusses; solchen Aeußerungen begegnen wir bekanntlich häufig in Jes. 40 — 66, aber auch sonst da und dort (vgl. z. B. Jes. 8, 1 ff.; 30, 8 ff.; 34, 16; Hab. 2, 2 f.). Es versteht sich von selbst, daß die Zukünftiges ankündigende Weissagung auch für die Zukunft bestimmt ist, und ebenso, daß ein Prophet um der Verstocktheit seiner Zeitgenossen willen das Gotteswort, welches in der Gegenwart keinen Eingang findet, ausgesprochenermassen für eine empfänglichere Nachwelt aufschreiben kann. Aber das schließt nicht aus, daß die Weissagung immer zunächst in bestimmter Zweckbeziehung zu den Zuständen und Verhältnissen der Gegenwart steht, zunächst für die Zeitgenossen des Propheten bestimmt ist. Nie hat ein Prophet geweissagt ohne die Absicht, vor Allem auf sie einen ihr inneres Leben und ihr Verhalten bestimmenden Einfluß zu üben. — Was von der Weissagung im Allgemeinen gilt, das gilt auch von der messianischen insbesondere. Auch sie soll zunächst den Zeitgenossen der Propheten unter den geschichtlichen Verhältnissen der

jedesmaligen Gegenwart zum Trost und zur Mahnung dienen; sie soll in den Empfänglichen den Glauben wecken und stärken, daß trotz aller Hindernisse, welche die Untreue und Herzenshärte des Volkes, die dadurch nothwendig gewordenen Gerichte und die Macht der äußeren Feinde des Gottesreichs in den Weg stellen, der Gnadenrathschluß Gottes über Israel doch zur Ausführung kommen wird, ja daß die Geschichte der Gegenwart und die für die nächste Zukunft in Aussicht stehenden Ereignisse, wie wenig auch Menschengen und Menschengedanken es absehen können, doch ein Stück des Weges sind, auf welchem der treue Bundesgott sein Eigenthumsvolk zu dem zuvor bestimmten Ziele hinführt. — Um diesen ihren nächsten Zweck erfüllen zu können, mußte die messianische Weissagung das dem Volke Gottes bestimmte Heil immer in innige Beziehung zu dem sittlich-religiösen Zustande und der äußern Lage, in welcher sich Israel gerade befand, sowie zu den zunächst bevorstehenden Gerichtskatastrophen setzen. So oft daher die Zeitverhältnisse wesentlich andere geworden waren, so mußten auch ihre allgemeinen Grundzüge in anderer Weise ausgeführt werden, indem sie auf die neuen Verhältnisse angewendet wurden. Darum wiederholt der spätere Prophet die ihm bekannte messianische Weissagung seines Vorgängers nie einfach in der Gestalt, die ihr dieser gegeben hat, sie etwa nur weiter ausführend und näher bestimmend. Vielmehr ihre wesentlichen Grundgedanken festhaltend, zeichnet er in freier Weise mit Rücksicht auf die geschichtlichen Zustände seiner Zeit und auf die praktische Aufgabe, die ihm durch dieselben gestellt ist, ein neues Bild der Vollendungszeit, in welches er nur solche einzelne Züge des früheren Bildes aufnimmt, welche auch unter den veränderten Verhältnissen noch ihre frühere Bedeutung behalten haben. So bleibt die messianische Weissagung immer frisch und lebendig; sie verjüngt sich immer wieder und wird in allem Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse den Gläubigen in Israel zum Trost in den Leiden und Gefahren, welchen sie eben ausgesetzt, stärkt ihren Glauben und ihre Hoffnung gegen die Zweifel, von welchen sie gerade angefochten sind, und lockt alle nicht ganz Unempfänglichen gerade durch diejenigen Heils-



ausichten, welche in den Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart die Herzen am leichtesten gewinnen konnten, zur Belehrung. —

Was nach dem Bisherigen in der Bestimmung der messianischen Weissagung begründet ist, das ist ebenso auch in ihrer psychologisch vermittelten Genesis begründet. Es ist nicht die mit Rücksicht auf seine praktische Aufgabe getroffene freie Wahl des Propheten, daß er das messianische Heil zu den Zuständen und Verhältnissen seiner Zeit in nahe Beziehung bringt; vielmehr folgt er dabei einer inneren Nöthigung. Er kann gar nicht anders, weil seine Weissagung ihm selbst von dem Geiste Gottes nur in der Weise in das Herz und in den Mund gegeben wird, wie sie auf der einen Seite aus seiner bisherigen Erkenntniß Gottes, seines Willens und Rathschlusses und auf der andern Seite aus seiner Kenntniß der geschichtlichen Zustände der Gegenwart, aus den Wahrnehmungen und Erfahrungen, die er unter seinen Volksgenossen gemacht und aus der Kunde von den weltgeschichtlichen Ereignissen und den Völkerverhältnissen seiner Zeit organisch hervorstößt (vgl. S. 30 ff.).

Um dies näher erläutern und begründen zu können, haben wir die Schranken in's Auge zu fassen, welche dem Ausblick der Propheten in die Zukunft gezogen sind. Daß überhaupt solche vorhanden sind, wird wohl Niemand in Abrede stellen. Aber welcher Art dieselben sind, ist streitig und wird auch streitig bleiben, so lange noch die traditionellen und die historisch-kritischen Ansichten über das Zeitalter gewisser Weissagungen einander gegenüberstehen. Jedoch betrifft der Streit ja nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil der prophetischen Schriften. Wir haben eine beträchtliche Anzahl von Weissagungen Jesajas', deren Echtheit allgemein anerkannt ist; das Gleiche gilt fast von dem ganzen Buche des Jeremias und von dem ganzen Buche Ezechiel's; ebenso von den Schriften der Propheten Hosea, Amos, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Maleachi und von den acht ersten Capiteln Sacharja's. Die Differenzen in der nähern Bestimmung des Zeitalters einzelner dieser Weissagungen sind für die Beantwortung unserer Frage unerheblich. Sollte denn nun dieser unbestrittene Grund und Boden nicht umfangreich genug sein, um aus ihm eine wohlbegründete

Erkenntniß des geschichtlichen Charakters der Weissagung und der Regeln und Gesetze, an welche die göttliche Offenbarungsmitteltheilung an die Propheten sich selbst gebunden hat, zu gewinnen? Oder darf man etwa, wenn man eine solche Erkenntniß wirklich gewonnen hat, hinterher ganz beisspiellose Ausnahmen von der Regel anerkennen, um etwa Jes. 40 — 66 dem Propheten Jesajas und die Apokalypse Daniel's einem im Exil lebenden Propheten vindiciren zu können a)? Man könnte die Möglichkeit solcher Ausnahmen vielleicht zugestehen, wenn nur nicht gerade bei den Weissagungen, um deren willen wir sie annehmen sollen, immer auch noch ganz andersartige kritische Gründe in die Waagschale fielen, welche der traditionellen Ansicht über ihre Abfassungszeit entgegenstehen und sie in ein Zeitalter verweisen, welches sie, sobald man es für ihre Entstehungszeit hält, als den übrigen Weissagungen ganz gleichartig, denselben geschichtlichen Charakter an sich tragend und denselben Gesetzen unterworfen erscheinen läßt. Dieses Zusammentreffen muß gegen die Annahme von Ausnahmen bedenklich machen und ist uns eine Bürgschaft dafür, daß wir die Schranken der Voraussicht und die Regeln und Gesetze der göttlichen Offenbarungsmitteltheilung an die Propheten, welche sich uns aus der Betrachtung der verhältnißmäßig großen Zahl anerkannt echter Weissagungen ergeben haben, als allgemein gültige betrachten dürfen. —

Welches sind diese Schranken und Gesetze? Wir haben in dem Inhalte der prophetischen Voraussicht zwei verschiedenartige Bestandtheile zu unterscheiden. Der eine ist mehr idealer und allgemeiner, der andere mehr concret-geschichtlicher Natur. Die Reime, aus welchen die, jenen bildenden prophetischen Erkenntnisse erwachsen, sind theils die in dem prophetischen Bewußtsein vorhandenen Grundideen der alttestamentlichen Religion, theils die Anschauung gewisser allgemeiner, zu allen Zeiten sich gleichbleibender Verhältnisse. Diejenigen prophetischen Erkenntnisse da-

a) Vgl. z. B. Delitzsch in den Schlußbemerkungen zum dritten Theil des Drechsler'schen Commentars zu Jesajas, S. 391: „Aber ein solches durch 27 Reden hindurch festgehaltenes Indigenat in ferner Zukunft, wie es für E. 40 — 66 anzunehmen, ist doch durch seine Beisspiellofigkeit be fremdend.“ Vgl. dazu S. 389.

gegen, welche den andern Bestandtheil des Inhalts der prophetischen Voraussicht bilden, haben ihre Keime außerdem auch in der Bekanntschaft des Propheten mit den besonderen geschichtlichen Zuständen und Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart. —

Aus der grundlegenden Gesetzesoffenbarung und aus den früheren prophetischen Gottesoffenbarungen kennt jeder Prophet den unwandelbaren Rathschluß Jehovah's, — sein auf Erden begründetes Reich durch Bethätigung seiner richterlichen Strafgerichtigkeit gegen die gottesvergessenen Frevler, seiner Gnade und Treue gegen die Frommen oder bußfertig zu ihm Umkehrenden, und seiner Allmacht und heiligen Majestät gegen die heidnischen Völker, welche die Ausführung seiner Gnadenabsichten vereiteln wollen, — zu erhalten und es durch Gerichts- und Gnadenthaten zum Heile Israels und zum Segen für alle Völker seiner Vollendung entgegenzuführen. Darum reicht auch die Voraussicht jedes Propheten bis zum Ende der Wege Gottes. Das Vollendungsziel der Geschichte des Reiches Gottes steht zwar nicht allen gleich klar und vollständig vor Augen; in der Schilderung desselben treten bedeutende Gradunterschiede der religiösen Erkenntniß hervor. Aber der Ausblick selbst auf die vollendete Ausführung des Gnadenrathschlusses Jehovah's fehlt bei keinem Propheten. Es sind namentlich die im ersten Artikel erörterten, mit der alttestamentlichen Religion und dem alttestamentlichen Gottesreiche selbst gegebenen Ideen, aus welchen die Weissagung von diesem Vollendungsziele sich entwickelt. — Wesentlich gleicher Art ist auch noch die bei manchen Propheten sich findende Ankündigung eines der Vollendungszeit unmittelbar vorausgehenden, letzten Kampfes der heidnischen Weltmacht gegen das Gottesreich, der mit dem vollständigen und für immer entscheidenden Siege des letzteren und dem die Macht der Heiden vernichtenden Gerichte über die Angreifer endet. Wir finden solche Ankündigungen in verschiedener Entwicklungsgestalt zuerst bei Joel Cap. 4, 9 ff., dann bei Micha 4, 11 — 13 und 5, 4 f., ferner in Sach. 12, 1 ff. u. 14, 3 ff. 12 ff., endlich bei Ezech. Cap. 38 u. 39. Auch ihnen liegen — wenn wir von der Einzelausführung absehen — keine besonderen zeitgeschichtlichen Verhältnisse zu Grunde; ihr mütterlicher Boden ist, außer der Idee des

Gottesreiches selbst, nur die Vorstellung des, jederzeit vorhandenen, feindlichen Gegensatzes zwischen der Gesamtheit der heidnischen Reiche und dem Reiche Gottes, und die geschichtliche Erfahrung, daß eben wegen dieser feindseligen Stellung, welche die Reiche der Welt zum Reiche Gottes, ihrem beiderseitigen inneren Wesen zu Folge, einnehmen müssen, der Verlauf der Geschichte des Gottesreichs durch schwere Kämpfe hindurchführt zum schließlichen Sieg und Frieden. —

Was den andern, den concret-geschichtlichen Bestandtheil des Inhalts der prophetischen Voraussicht und Weissagung betrifft, so ist zwar mit Recht bemerkt worden, daß „die Prophetie ihre Erkenntniß der Zukunft nicht aus dem Inhalte der geschichtlichen Gegenwart schöpft, sondern aus dem Rathe Gottes, der über der Geschichte waltet, und auch die ihm scheinbar widersprechenden Thatfachen seinen Zwecken dienstbar macht“ a). Aber wie schöpft sie denn ihre Erkenntniß der Zukunft aus dem Rathe Gottes? Doch nur so, daß der Geist Gottes den Propheten darüber vergewissert, wie nach den Gesetzen des göttlichen Weltregiments die künftige Geschichte sich aus den ihm bekannten Zuständen und Verhältnissen der Gegenwart herausgestalten muß und wird, damit der ihm ebenfalls in seinen allgemeinen Grundzügen schon bekannte Rathschluß Jehovah's zur Ausführung kommt. Eben darum sehen wir immer, wie die Weissagung dieselben Grundgesetze des göttlichen Welt- und Reichsregiments, in deren Licht die prophetische Geschichtschreibung die Vergangenheit stellt, auf die Gegenwart und nächste Zukunft anwendet, wie derselbe prophetisch-theokratische Pragmatismus dort die Darstellung des Geschehenen, hier die Betrachtung des gegenwärtig Vorhandenen und des aus demselben Werden den beherrscht. Nur über das Bevorstehen derjenigen geschichtlichen Besonderheiten, die mit den Verhältnissen der Gegenwart noch in irgend welchem unmittelbaren Zusammenhang stehen, kann der Geist Gottes den Propheten vergewissern, nicht aber über diejenigen, bei denen dies nicht mehr der

a) Vgl. Dehler: Art. „Weissagung“ in Herzog's Realencyclopädie XVII, S. 652.



Fall ist; denn für die Erkenntniß der letzteren fehlt in dem Gesammtinhalt des Bewußtseins des Propheten jeder Aufknüpfungspunkt, der ihre Entstehung ermöglichte. Es ist dies ein Gesetz, an welches nicht wir die göttliche Offenbarungsmitteltheilung binden wollen, sondern an welches sie, weil sie keine magische sein wollte, sich selbst gebunden hat. Kraft dieses Gesetzes hat jeder Prophet seinen bestimmten, seine Voraussicht begrenzenden, zeitgeschichtlichen Horizont. Dieser kann bald ein engerer, bald ein weiterer sein; immer aber reicht er nur so weit, als die Gegenwart, sofern sie im Lichte des göttlichen Rathschlusses betrachtet wird, das Zukünftige schon in ihrem Schooße trägt. — Innerhalb dieses zeitgeschichtlichen Horizontes kann die durch den Geist Gottes gewirkte Gewißheit des Propheten über das, was im Rathe Gottes beschlossen ist, ein ganz klares und bestimmtes Vorauswissen einzelner, geschichtlicher Thatsachen sein; und die Weissagung kündigt dieselben dann ganz bestimmt und unbedingt an. So weissagt z. B. Micha, der Sohn Jimla's, ganz bestimmt, daß Ahab und Josaphat von den Aramäern geschlagen würden, und läßt sich willig in das Gefängniß werfen mit der Erklärung, daß man ihn als falschen Propheten behandeln solle, wenn sein Wort sich nicht erfülle (1 Kön. 22, 17 ff.). So sagt Amos die bevorstehende Vernichtung des damascenischen Reiches und die Wegführung der Aramäer nach ihrem Ursitz Kir bestimmt voraus (Am. 1, 3 ff.; vgl. 2 Kön. 16, 9.). Jesaja's weiß mit voller Bestimmtheit, daß es den Königen Rezin und Pekach nicht gelingen wird, Jerusalem zu erobern, und daß in weniger als drei Jahren ihre Länder von den assyrischen Heeren verödet sein (Jes. 7, 7. 16; 8, 4), daß aber auch das Reich Juda durch die Assyrier, von denen Ahas seine Hülfe erwartet, schwer heimgesucht werden wird (Jes. 7, 18 ff.; 8, 5 ff.) a). In gleicher Weise kündigt er

a) Die Vergleichung der beiden zuletzt angeführten Stellen ist lehrreich als einer der Belege dafür, daß die Propheten manchmal, um ihre Drohungen und Verheißungen lebendiger, anschaulicher, eindringlicher und für das Volk faßlicher zu machen, die Art und Weise des Vollzugs eines bevorstehenden Strafgerichts oder einer Rettungsthat Jehovah's im Einzelnen ausmalen,

auch die Errettung Jerusalems vor dem Heere Sanherib's, die Vernichtung des letzteren durch unmittelbares Einschreiten Jehovah's und die eilige Flucht Sanherib's in sein Land an (vgl. bes. Jes. 10, 33 f.; 14, 24 ff.; 29, 7 f.; 30, 27 ff.; 31, 5. 8 f.; 37, 33 ff.) a). Jeremia's dagegen kündigt an, daß Gott die Zerstörung Jerusalems und den Untergang des jüdischen Staats durch „seinen Knecht“ Nebucadnezar unwiderruflich beschlossen habe; ebenso weissagt er aber auch von dem in ungefähr 70 Jahren über Babel hereinbrechenden Gerichte Gottes und der dadurch herbeigeführten Erlösung und Heimkehr der Exulanten; und derselbe Prophet kündigt dem falschen Propheten Hananja an, daß er noch im laufenden Jahre sterben werde (Jer. 28, 16). Die Erfüllung oder Nichterfüllung solcher bestimmten Weissagungen, mögen dieselben Heils- oder Unglücksweissagungen sein, ist das in 5 Mos. 18, 22 und Jer. 28, 8 f. angegebene Kennzeichen echter oder falscher Propheten b). — Alle

ohne selbst auf das Detail der Ausmalung ein besonderes Gewicht legen, oder von seinem Eintreffen die Wahrheit ihrer Weissagung abhängig machen zu wollen, weshalb sie nicht anstehen, in der Reproduction einer Weissagung diesen oder jenen einzelnen Zug des Gemäldes zu ändern. In Jes. 7, 18 ff. schildert nämlich der Prophet die Verheerung des Landes Juda als herbeigeführt durch das Zusammentreffen eines assyrischen und eines ägyptischen Heeres, wobei er ohne Zweifel voraussetzt, daß das letztere nach Juda ausrücken werde, um dem Vordringen der assyrischen Weltmacht ein Ziel zu setzen; in der etwa 1½ Jahre späteren Reproduction der Weissagung, 8, 5 ff., nennt er dagegen nur noch die Assyrer als Werkzeug des göttlichen Strafgerichts.

- a) Die beiden Stellen Jes. 30, 33 und 31, 8 f. sind ein weiterer Beleg für die in der vorigen Note gemachte Bemerkung; in der ersteren setzt der Prophet voraus, daß der König Sanherib mit seinem Heere fallen werde; in der Reproduction der Weissagung sagt er dagegen nur, daß der König voll Schrecken wieder heimkehren werde (vgl. auch 37, 34).
- b) Mit Unrecht zieht Bertheau (Jahrb. f. D. Th. IV, S. 352) was in 5 Mos. 18, 22 von solchen, auf die nächste Zukunft gehenden, bestimmten Weissagungen überhaupt gesagt ist, nur auf Heilsverheißungen. Handelte es sich bei den falschen Propheten meistens um Heilsverheißungen, so ist doch diese Beschränkung willkürlich in den Text eingetragen; und Stellen wie 1 Kön. 22, 28; Mich. 3, 5 und Ezech. 13, 22 zeigen, daß die Gesetzesbestimmung auch auf falsche Unglücksweissagungen anwendbar sein mußte. —

in diesen und ähnlichen Weissagungen im Voraus angekündigten Geschichtsthatfachen liegen im Bereich jenes zeitgeschichtlichen Horizontes der betreffenden Propheten; und es ist das Vorauswissen derselben psychologisch nach den S. 27 ff. gemachten Bemerkungen zu beurtheilen. — Von dem weiteren Verlauf der Geschichte der Zukunft dagegen, der mit der geschichtlichen Gegenwart, so weit sie dem Propheten bekannt ist, in keinem unmittelbaren Zusammenhang mehr steht, gewinnt die Prophetie keine Kenntniß aus dem Rathe Gottes. Die unter ganz veränderten Bedingungen und Verhältnissen anhebenden neuen Entwicklungsperioden der Geschichte des Gottesreiches, oder gar einzelne Ereignisse aus denselben bleiben auch für ihn in das Dunkel des göttlichen Rathschlusses gehüllt. Also immer nur das nächste Stück des geschichtlichen Weges, welchen Gott sein Volk führen wird, von der Gegenwart an bis zu der nächsten Epoche, die einen Wendepunkt in der Geschichte des Gottesreiches bildet, kann das erleuchtete Auge des Propheten mehr oder weniger deutlich übersehen. Dieses Wegstück aber erkennt er als ein dem Ziele, welches Gottes Gnadenrathschluß sich gesteckt hat, zuführendes; denn die zuvor besprochenen, idealen, zukunft-geschichtlichen Erkenntnisse vergleichen sich in ihrem Verhältnisse zu dem concret-geschichtlichen Entwicklungsgange des Gottesreiches, soweit ihn der Prophet von seinem Standort aus übersehen kann, dem Himmel, der das Stück Erde begrenzt, welches man von einer hohen Warte aus überfieht. Das Vollendungsziel steht ja, wie oben bemerkt, jedem in die Zukunft blickenden Propheten vor Augen. Nur die neuen Entwicklungsstadien der Geschichte des Gottesreiches, die noch zwischeneintreten können, bevor von dem Punkte aus, bis zu welchem seine Voraussicht sich erstreckt, das Vollendungsziel erreicht werden wird, liegen außerhalb seines Horizontes. Hiermit haben wir die eine Schranke der prophetischen Voraussicht aufgezeigt. Wir haben die gute Zuversicht, daß jeder Ausleger, der gewohnt ist, die Weissagung nicht nach der wirklichen oder vermeintlichen Erfüllung zu deuten, sondern vor Allem den Sinn zu ermitteln, welchen der Prophet selbst mit seinen Worten verband, aus der Untersuchung der anerkannt echten Weissagungen das obige Resultat gewinnen

wird. Was a priori gefolgert werden kann, erweist sich als dem Thatbestande vollständig entsprechend a). —

a) Daß auch die Weissagung Mich. 4, 10, die man als den entscheidendsten Gegenbeweis betrachtet hat (Hengstenberg: *Christologie*, 2. Ausg. I, S. 541), als solcher nicht gelten kann, ist leicht zu beweisen und sogar von Caspari in seiner viel Gutes enthaltenden Schrift „Ueber Micha, den Morasthiten“, Christiania 1851, S. 172 ff., in der Hauptsache anerkannt worden. Micha redet nämlich nicht von der circa 130 Jahre späteren Gefangenschaft der Juden durch die Chaldäer, sondern von einer Deportation derselben nach Babel durch die Assyrier. Denn einmal redet er überhaupt nirgends von den Chaldäern, betrachtet vielmehr überall Assur als Werkzeug des Strafgerichtes. Ist doch Assur sogar noch in der messianischen Zeit die zu überwindende Weltmacht (Mich. 5, 4 f.). Und so dann fällt der Inhalt der ersten Hälfte von 4, 10 offenbar der Zeit nach zusammen mit dem Inhalt von 3, 12. Nun steht aber Jer. 26, 18 f. ausdrücklich geschrieben, daß diese Drohung sich nicht erfüllt hat, weil Jehovah sich wegen der Bekehrung Hiskia's und des Volkes des Uebels reuen ließ, welches er geredet hatte. Wir sind also gar nicht berechtigt, in der Gefangenschaft durch die Chaldäer eine Erfüllung dieser Gerichtsdrohung zu erkennen, haben vielmehr nach Jer. 26 an ein in der Zeit Hiskia's abgewendetes Gericht zu denken, dessen Vollstrecker nur die Assyrier hätten sein können. Was Hengstenberg (a. a. O. S. 540) hiegegen einwendet, ist einfach schriftwidrig. —

Eine Gefangenschaft nach Babel durch die Assyrier konnte aber Micha androhen. Denn 1) gehörte damals (in der ersten Zeit Hiskia's) Babel den Assyriern; denn Sargon d. i. Salmanassar heißt auf den Inschriften „König von Assur und Sinear“. 2) Die Babylonier machten aber schon unter Sargon und hernach unter Sanherib fortwährend Versuche, sich der assyrischen Oberherrschaft zu entziehen. Im Süden von Sinear war (721 — 709) noch ein unabhängiger König Merodach-Baladan, der sich den Titel eines Königs von Babel anmaßte (vgl. Brandis: *Der historische Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften*, Berlin 1856, S. 53). Gegen ihn zog Sargon zu Felde und verwickelte das Land der Chaldäer, worauf sich Jes. 23, 13 bezieht. Bei der bekannten Politik der Assyrier, durch Völkerverpflanzungen sich die eroberten Gebiete zu sichern, lag also damals die Erwartung nahe, daß die Assyrier die Juden gerade nach Babylonien verpflanzen würden. Vgl. auch 2 Kön. 17, 24. — 3) Auch Micha's Zeitgenosse Jesajas droht in 22, 18 dem Hausmeister Sebus Gefangenschaft nach Mesopotamien oder Babylonien durch die Assyrier; denn eine dieser Landschaften muß mit „dem Lande breit nach beiden Seiten hin“ bezeichnet sein. Auch Sanherib deutet in Jes. 36, 17



Ueber die zweite Schranke der prophetischen Voraussicht können wir uns kurz fassen, da sie allgemein anerkannt ist. Sie besteht darin, daß den Propheten Zeit und Stunde der vollkommenen Ausführung des Heilsrathschlusses Gottes verborgen bleibt, wie denn ja auch die Apostel und selbst der Sohn davon Nichts wissen, sondern allein der Vater (Matth. 24, 36; Marc. 13, 32; Apostelgesch. 1, 7). — Nun liegt es aber in der Natur aller lebendigen Hoffnung, sich das gehoffte Heil in größtmöglicher Nähe zu vergegenwärtigen; am meisten gilt dies von einer Hoffnung, die aus dem Glauben an den allmächtigen Gott, dessen bloßes Wort das Wunderbarste alsbald zur Ausführung bringen kann, erwachsen ist. Wie daher die Apostel die Wiederkunft Christi in der Herrlichkeit als nahe bevorstehend erwarteten, ja sie noch selbst zu erleben hofften (1 Kor. 15, 51 f.; 1 Thess. 4, 16 f.), so erwarteten auch alle Propheten den baldigen Anbruch der messianischen Zeit. Die Energie ihres Glaubens und ihrer Hoffnung zog das Heil der Vollendungszeit in größtmögliche Nähe, also unmittelbar an die Grenze des ihrer Voraussicht gezogenen zeitgeschichtlichen Horizontes. Hieraus und nicht aus dem visionären Charakter der ihnen gegebenen Offenbarungen ist es zu erklären, daß das Heil der messianischen Zeit immer der helle Hintergrund des Gemäldes ist, in welchem sie die zunächst bevorstehenden Strafgerichte schildern.

Es liegt nun in der Natur der Sache, daß das prophetische Bewußtsein auf Grund des Glaubens an das nahe Heil der Vollendungszeit, das was zum nächstbevorstehenden Verlauf der Geschichte des Gottesreiches gehört und das Endziel selbst nicht streng auseinanderhält, sondern Beides organisch mit einander verbindet und zu einer einheitlichen Anschauung zusammenschließt. Ist der Prophet

---

auf eine dieser Landschaften hin. Dazu kommt endlich 4) daß Micha nach 5, 5 Assyrien als das Land Nimrod's betrachtet. Auch hierdurch ist es ihm nahe gelegt, Babel als Ort der Gefangenschaft und der Errettung zu bezeichnen. Denn nach 1 Mos. 10, 10 war Babel der erste Herrscheritz Nimrod's. Dort am ersten Sitz einer Weltmacht soll die Noth des Gottesvolkes am größten werden; dort soll es aber auch über die Weltmacht triumphiren.

sich auch dessen bewußt, daß er die Zeit des Anbruchs der messianischen Zeit nicht genau bestimmen kann — wie wir denn auch, vom Buche Daniel's abgesehen, solche nähere Zeitangaben nirgends finden a) —, so setzt er doch die Zustände und Verhältnisse der Gegenwart und die nächste sich aus ihnen herausgestaltende Zukunft in unmittelbare Beziehung zu dem Endziele der Geschichte; erkennt er ja doch, daß die Richtung der Wege, die Gott eben mit seinem Volke geht, auf jenes Endziel hingeht! Wie sollte er also, wenn ihm seine Hoffnung das letztere als ein naheß vergegenwärtigt, bei der Schilderung desselben nicht auch in seine Gegenwart hineingreifen? In dem Lichte, das vom Ende der Wege Gottes aus zurückfällt, muß er ja die Gegenwart und nächste Zukunft betrachten; in diesem Lichte allein lösen sich ihm die Räthsel, welche in der Geschichte seiner Zeit liegen. Er kennt nun die Hindernisse, welche die gegenwärtigen Zustände und Verhältnisse der Erreichung des Vollendungsziels in den Weg stellen, und den Widerspruch, in welchem, in Folge der bevorstehenden oder der schon hereingebrochenen Gerichte, die Lage des Volkes Gottes und sein Verhältniß zu den heidnischen Völkern mit der Lage und Stellung steht und stehen wird, die ihm im Rathe Gottes bestimmt ist, und deren es sich nach Erreichung des Vollendungsziels sicher wird erfreuen dürfen. Die Hinwegräumung gerade jener Hindernisse und die Beseitigung gerade dieses Widerspruchs muß darum einen Bestandtheil seiner messianischen Weissagung bilden, wenn diese ihm von dem Geiste Gottes nur als eine psychologisch-vermittelte, nur als eine, mit den in seinem Geiste vorhandenen Erkenntnissen, Vorstellungen und Begriffen in genetischem Zusammenhang stehende (S. 30) in das Herz und in den Mund gegeben wird. Auch ohne bewußte Absicht, rein einer inneren Nothigung folgend, gibt der Prophet daher seiner Schilderung der Vollendungszeit, und der letzten sie herbeiführenden Gottesthaten immer mehr oder weniger

a) Nur in Jes. 7, 14 ff. läge eine nähere Bestimmung der Zeit, in welcher der Messias geboren werden soll, wenn wirklich im Sinne des Propheten Immanuel der Messias wäre. Wir können jedoch diese Annahme nicht für eine richtige halten. — Das Buch Daniel aber kann, als später Nachsprößling der alten Prophetie, hier nicht in Betracht kommen.

eine zeitgeschichtliche Färbung. Er selbst sieht, wie seine geschichtliche Gegenwart im Lichte der Vollendungszeit, so auch umgekehrt den Glanz der letzteren nur in der Strahlenbrechung und Färbung, in welcher die Atmosphäre seiner geschichtlichen Gegenwart ihn erscheinen läßt. Daher lesen wir in den messianischen Weissagungen von der Wiedervereinigung des Zehnstämmereiches mit dem Reiche Juda, von der Wiederherstellung der früheren Macht des davidischen Königshauses, von der Wiederunterwerfung der Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Philister, von der Zerbrechung des drückenden Joches der Assyrer u. dgl. — Es versteht sich nunmehr von selbst, daß wir in solchen concreten, zeitgeschichtlichen Zügen nicht mit Hengstenberg bloße Bilder erkennen können, welche von den Verhältnissen, unter denen die Propheten lebten, entnommen sind, um den Charakter des Reiches Christi zu veranschaulichen a). Wenigstens im Sinne der Propheten selbst ist es nicht auf Rechnung der bildlichen Darstellung zu setzen, wenn sie von dem Messias als von einem auf dem Zion residirenden Könige sprechen. Sagen sie, daß Israel in der Vollendungszeit nicht mehr bei Assur oder Aegypten Hilfe suchen werde, so wollen sie damit nicht blos Israels Treue gegen seinen Gott sinnbildlich-individualisirend veranschaulichen. Das Aufhören des Zwiespaltes zwischen dem Reiche Juda und dem Zehnstämmereich gilt ihnen nicht blos als symbolischer Ausdruck der Idee, daß Friede und Liebe unter dem Volke Gottes herrschen wird. Und wenn in ihren messianischen Ausblicken von Unterwerfung der Edomiter, Moabiter u. s. w. oder von einem Gericht über Assur, Babel u. s. w. die Rede ist, so ist weder jene Unterwerfung ohne Weiteres geistlich umzudeuten, noch sind diese Völker bloße typische Repräsentanten der dem Reiche Gottes feindlich gegenüberstehenden Weltmacht. Für das prophetische Bewußtsein selbst und für Diejenigen, denen ihre Weissagung zunächst gegeben war, haben alle solche zeitgeschichtlichen Züge eine viel wesentlichere und eine unmittelbar praktische Bedeutung; nicht etwas, was sie sinnbildlich darstellen, sondern dasjenige selbst, was sie ihrem einfachen Wortsinne nach aussagen, ist in den Augen der

a) Vgl. Hengstenberg's Christologie, zweite Aufl. III, 2, S. 194 ff.

Propheten und ihrer Zeitgenossen erforderlich, damit Israel des Heiles und der Herrlichkeit, die ihm bestimmt sind, theilhaftig werde; und gerade diese zeitgeschichtlichen Züge tragen sehr viel dazu bei, daß die Weissagung ihre oben (S. 432 f.) besprochene nächste Bestimmung erfüllen konnte. Jene ganze spiritualistische Verflüchtigung des concreten Inhaltes der messianischen Weissagungen aber ist nur die Folge davon, daß Hengstenberg die erste Pflicht des Auslegers nicht erfüllt, sich auf den Standpunkt des Alten Testaments und der einzelnen Propheten insbesondere zu versetzen und von da aus den Sinn, den sie selbst mit ihren Worten verbanden, zu ermitteln a).

Die Erwartung, daß das „Ende der Tage“ nahe sei, verursacht aber nicht bloß die Aufnahme zeitgeschichtlicher Züge in das Bild der messianischen Zeit; sie hat auch zur Folge, daß manchmal Nahebevorstehendes schon ganz verklärt wird von dem Lichte des Endes der Wege Gottes. Das nächst bevorstehende Gericht wird nicht selten ganz so geschildert, als ob in ihm das letzte Entscheidungsgericht, das Weltgericht schon vollzogen würde; namentlich geschieht dies, wenn die Weissagung noch unbestimmter gehalten ist, während, sobald der Prophet Bestimmteres über die Art und Weise des Gerichtsvollzugs anzukündigen weiß, die idealen,

- 
- a) Um der Hengstenberg'schen Auffassung der zeitgeschichtlichen Züge in den messianischen Weissagungen gerecht zu werden, darf man aber nicht übersehen, daß es ihm immer wesentlich nur um den Sinn zu thun ist, den Gott bei denselben beabsichtigte, und nicht um den, den die Propheten selbst darin fanden (vgl. die S. 9 angeführte Aeußerung). Es hat darum — wie wir sehen werden — seine Auffassung da, wo es sich nicht mehr um „die Beschaffenheit der Weissagung“, sondern um die nähere Bestimmung ihrer Abzielung auf die Erfüllung handelt, ihre relative Berechtigung. Wenn er nur sein Postulat, daß jener zweifache Sinn „wohl zu unterscheiden“ sei, selbst erfüllt und die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes der Weissagungen nicht so sehr verkannt hätte! Vgl. gegen seine spiritualistische Auslegung der Weissagungen: Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenberg's, Leipzig 1845. S. 167 ff.; Dehler a. a. O., S. 649 f. und Bertheau in den Jahrb. f. D. Th. IV, S. 622. 626.



das Bild der letzten, großen Gerichtskatastrophe vergegenwärtigenden Züge in seiner Weissagung zurücktreten. Ein lehrreicher Beleg dafür ist die, in Jes. 2 enthaltene, gewaltige Schilderung des nahen Gerichtstags, an dem alles Hohe geniedrigt und Jehovah allein noch erhaben dastehen, dem Götzendienste aber für immer ein Ende gemacht werden soll, verglichen mit der bestimmteren Ankündigung in Jes. 5, 25 ff., nach welcher das bevorstehende Gericht in zwei Acten vollzogen werden und das assyrische Heer der Vollstrecker des zweiten Gerichtsacts sein soll. — Ebenso werden auch die als nahe bevorstehend angekündigten Heils- und Gnadenzeiten häufig so geschildert, daß ihr Anbruch durchaus als Anbruch der Vollendungszeit erscheint. —

Einer ausführlichen Nachweisung darüber, wie der Inhalt der im Laufe der Jahrhunderte von den Propheten verkündigten messianischen Weissagungen unsern bisherigen Ausführungen Zeugniß gibt, überhebt uns die in den öfter erwähnten Abhandlungen Bertheau's enthaltene, lichtvolle und eingehende Darstellung der Geschichte der Weissagung über die Entwicklung des unter Israel begründeten Gottesreiches. Unter Hinweisung auf dieselbe dürfen wir uns darauf beschränken, nur kurz und mehr zur Erläuterung als zur eingehenden Begründung des Gesagten einige der wichtigsten Belege herauszuheben.

Bei den ältesten Propheten, deren Weissagungen uns erhalten sind, bei Joel, Amos und Hosea, reicht der zeitgeschichtliche Horizont ihrer Boraussicht nur bis an den Wendepunkt der Geschichte des Gottesreiches, der mit dem Eingreifen der assyrischen Weltmacht in die Geschehnisse Israels eintrat; und unmittelbar dahinter liegt die messianische Zeit. Obschon diese Propheten klar erkennen, wie viel bei dem Volke und im Reiche Gottes noch anders werden muß, bis das Vollendungsziel erreicht wird, so kommt doch nach ihrer Weissagung die Geschichte des Gottesreiches ziemlich rasch zu ihrem Ziele, und ihr Verlauf ist ein sehr einfacher. Bei Joel (zwischen 870 und 850) ist er ganz geradlinig. In der unerhört furchtbaren Heuschreckenplage und der lange anhaltenden Dürre, die zu seiner Zeit das Land verödeten und eine schwere Hungersnoth herbeiführten, hatte er schon ein Anzeichen der Nähe des Gerichtstages, ja den Anfang des Endgerichtes selbst erkannt

(1, 15; 2, 1 f. 11.). Nachdem aber das Volk sich auf seinen Bußruf zur Bekehrung willig gezeigt hat, stellt er keine neuen Strafgerichte Gottes über Juda und Jerusalem mehr in Aussicht. Auf die Hülfe aus der gegenwärtigen Noth folgen vielmehr, ohne weitere Zwischenkatastrophen a), die Gottesthaten, durch welche der Gnadenrathschluß Jehovah's zu voller Ausführung kommt: die Wiedervereinigung der von den fernen Zabaniten gefangen gehaltenen Judäer und Jerusalemiten mit dem Volke Gottes, die allgemeine Geistesausgießung und das vernichtende Gericht über die zum letzten Kampfe gegen das Gottesreich versammelten heidnischen Völker, durch welches Israel gegen ihre Angriffe für immer gesichert wird. — Hätte Joel das Zehnstämmereich nicht ganz außer Betracht gelassen, so würde er freilich den Weg zum Vollendungsziele schwerlich als einen so ebenen geschildert haben. — Amos (um 790) und sein jüngerer Zeitgenosse Hosea, deren Mission vorzugsweise den Bewohnern des Zehnstämmereichs gilt, sehen schon etwas mehr von dem, was die näherliegende Zukunft für Israel in ihrem Schooße birgt. Nicht blos für die Heiden, auch für das Volk Gottes selbst kommt eine schwere Gerichtskatastrophe. Hauptsächlich betrifft sie das Zehnstämmereich, welches ganz vom Erdboden vertilgt (Am. 9, 8) und dessen Bewohner — so viele ihrer nicht dem Tode verfallen — unter die Völker zerstreut werden. So wird durch Gottes Gericht das Uebel der Reichsspaltung beseitigt; nur das verhältnißmäßig weniger verschuldete Reich mit dem davidischen Königshaus, dem Gottes Verheißung gegeben ist, bleibt bestehen. Doch wird auch Juda von dem furchtbaren Gerichte mit betroffen (Am. 2, 5; 6, 1; Hos. 5, 10. 12 ff.; 6, 4; 8, 14; 10, 11; 12, 3); denn es soll dasselbe überhaupt alle Frevler aus dem Volke Gottes ausrotten (Am. 9, 10). Auch das sehen diese Propheten voraus, daß ein neu auf den Schauplatz der Geschichte tretendes, aus dem fernen Norden kommendes Volk dies Gericht

a) Das וְהָיָה in Joel 3, 1 ist freilich ein unbestimmter Ausdruck, darf aber im Sinne des Propheten, seiner oben erwähnten Anschauung über die gegenwärtige Noth zu Folge, sicherlich nicht als Bezeichnung einer langen Zwischenzeit angesehen werden.

vollstrecken wird. Damit ist aber die Grenze ihrer Voraussicht bezeichnet. Dieses Volk selbst ist eben erst in ihren Gesichtskreis getreten und steht noch im Halbdunkel. Von Amos und in den ältern Weissagungen Hosea's (Cap. 1—3) wird sein Name noch nicht genannt; erst in seinen späteren Weissagungen (Cap. 4—14) weist Hosea auf Assur als Hauptwerkzeug des Strafgerichts und auf Assyrien als Land des Exiles hin. Aber auch da bleibt un-  
 aufgeheilt, wie Gott sein Volk wieder aus der Gewalt dieses mächtigen Feindes befreien wird. Von einem über Assur er-  
 gehenden Gerichte ist weder bei Amos, noch bei Hosea die Rede. Und ebenso wissen Beide Nichts von einem bevorstehenden Unter-  
 gange des Reiches Juda; wie tief es auch im Gerichte gedemüthigt wird, so bricht es doch nicht, wie das Zehnstämmereich, unter der Wucht desselben zusammen a). Vielmehr sobald der doppelte Zweck des Gerichtes über das Volk Gottes erreicht ist, die Wiederherstellung der Reichseinheit durch Vernichtung des vor-  
 zugsweise sündigen Königreiches und die Ausrottung der Frevler aus der Gemeinde, beziehungsweise die Befehrung des übriggebliebenen Volkes, so ist auch die messianische Heilszeit im Anbrechen, in welcher Jehovah das gesunkene davidische Königthum in seinem alten Glanze und seiner alten Macht wiederherstellt und das Reich wieder einig und groß macht, wie es vor Zeiten gewesen ist; dem Volke Gottes aber werden dann alle äußerlichen Segnungen und alle geistlichen Heilsgüter, welche die Vollendung seiner Gemeinschaft mit Gott mit sich bringt, zu Theil werden. — — Die unmittelbare Beziehung, in welcher der Inhalt der messianischen Weissagung dieser ältesten Propheten zu den geschichtlichen Verhältnissen ihrer Zeit steht, fällt von vornherein Jedem in die Augen. Joel beginnt mit der tröstlichen Zusage, daß Jehovah dem zur Befehrung willigen Volke völlig aus der gegenwärtigen Noth her-  
 aus helfen, das Heuschreckenheer vertilgen, forthin reichlichen und rechtzeitigen Regen fallen lassen und das Land mit wunderbarer

---

a) Aus der refrainartig wiederholten Ankündigung Am. 2, 5, die auch Hosea (8, 14) fast wörtlich wiederholt, darf man den Untergang des Reiches nicht herauslesen.

Fruchtbarkeit segnen werde (Joel 2, 18—27); und auch gegen Ende kommt der Prophet noch einmal auf diese, gerade damals besonders tröstliche und lockende Verheißung zurück (Joel 4, 18). Weil ferner das Reich Juda seit Rehabeam's Zeit viel von den Angriffen feindseliger Nachbarvölker zu leiden hatte, früher von den Aegyptern (1 Kön. 14, 25 f.), dann von den Edomitern, die — in das Land einfallend — mehrlose Bewohner niedergemetzelt hatten (Joel 4, 19) a), besonders aber vor Kurzem von den Philistern, die, mit Araberstämmen verbunden, bis in die Hauptstadt eingebrungen waren, den größeren Theil der königlichen Familie getödtet, Palast und Tempel geplündert und die Kriegsgefangenen durch Vermittlung der Phönizier (welche dem Heere als Sklavenhändler gefolgt waren) an die Edomiter und weiter an die Javaniten in Jemen (Ez. 27, 19) als Sklaven verkauft hatten (Joel 4, 1—8; 2 Chron. 21, 16 f.; 22, 1; Am. 1, 6 u. 9), — so ist Joel's Gerichtsdrohung besonders gegen diese Völker gerichtet und stellt seine messianische Verheißung jenen Gefangenen Erlösung und Heimkehr (Joel 4, 1. 7) und dem Reiche und seiner Hauptstadt Sicherung gegen die Angriffe der Nachbarvölker in Aussicht. Dazu ist seine ganze Ankündigung des geradlinigen Gangs der Geschichte des Gottesreiches zu ihrem Ziele hin dadurch bedingt, daß er dem Volke im Reiche Juda keinen Abfall von seinem Gotte vorzuwerfen hat, und daß dasselbe seinem Bußrufe zu folgen bereit war. — Amos ist mit der Weissagung Joel's bekannt; aber nur einen, die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes veranschaulichenden Zug (Am. 9, 13; vgl. Joel 4, 18) behält er im Wesentlichen unverändert bei. Von einer Heimkehr der Gefangenen redet zwar auch er, ebenso wie Hosea, Beide haben aber dabei nicht mehr die den Javaniten verkauften Judäer, sondern — gemäß den von ihnen verkündeten Gerichtsdrohungen — die in das Exil geführten

---

a) Das Suffix in **עֲדוֹמִי** ist nicht auf die Edomiter zu beziehen, wie man im Hinblick auf 2 Kön. 8, 20 angenommen hat; vielmehr hat man es mit **אֲשֶׁר** zu verbinden und auf **בְּיַרְדֵּן** zurückzubeziehen: „in deren Lande sie unschuldiges Blut vergossen haben“. Vgl. zur Wortstellung Jes. 7, 16. Wichtig Credner z. b. St.



und unter die Völker zerstreuten Bewohner des Zehnstämmereiches im Auge. Im Uebrigen tritt bei ihnen die zeitgeschichtliche Färbung der messianischen Verheißungen besonders in der Weissagung über die Wiedervereinigung des ganzen Gottesreiches unter dem davidischen Königshause in der über die Wiederunterwerfung der Nachbavölker, namentlich des Restes der Edomiter (Am. 9, 12) und in der Ankündigung, daß Israel in der Vollendungszeit seine Hülfe nicht mehr, wie jetzt, bald bei Assur, bald bei Aegypten suchen werde (Hos. 14, 4), hervor. Bei aller zeitgeschichtlichen Färbung stellen uns aber doch die Weissagungen dieser ältesten Propheten wirklich das Ende der Wege Gottes vor Augen; man denke nur an Joel's Weissagung von der allgemeinen Geistesausgießung oder an Hosea's schöne Schilderungen des innigen und ewigen Liebesbundes, welchen Jehovah in der Vollendungszeit mit seinem Eigenthumsvolke eingehen wird (Hos. 2, 21 f.; 14, 5 ff.). —

Bei den Propheten der assyrischen Periode, bei Jesajas und Micha, klingen die Ankündigungen des Strafgerichtes, welches die Assyrer auch an dem Reiche Juda vollstrecken sollten, wegen des seit dem Regimente des abgöttischen Ahas eingerissenen Verderbens, unheilvoller als bei den älteren Propheten. Beide Propheten kündigen wiederholt an, daß auch von den Judäern nur ein kleiner Rest sich bekehren, dem Verderben entrinnen und als das wahre Israel, aus welchem das Gottesvolk sich erneuern wird, des Heiles theilhaftig werden soll (Jes. 6, 13; 7, 22; 10, 20 ff.; Mich. 2, 12; 4, 7; 5, 2; 7, 18). Ja nach Micha soll das bevorstehende Gericht zur Zertrümmerung des bestehenden Gottesstaats, zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels und zur Gefangenschaft des Volkes nach Babel führen (Mich. 1, 16; 3, 12; 4, 9 f. 14; 7, 13). Und auch Jesajas hat nicht blos zur Zeit des Ahas (Jes. 7, 17 ff.), sondern auch noch unter Hiskia, in der Zeit, da der König sich geneigt zeigte, nach dem Rathe der Magnaten und trotz dem prophetischen Warnungsworte sein Heil in einem Bündnisse mit Aegypten zu suchen, dieses Aeußerste angedroht (Jes. 32, 9 ff.; vgl. auch 22, 1 ff. und 28, 17 ff.; 30, 12 ff.). Als aber Hiskia sich mit ganzem Herzen Jehovah zuwandte, weshalb nach Jer. 26, 18 f. Gott sich des durch Micha angedrohten

Unheils gereuen ließ, da konnte auch Jesajas wieder, wie er es früher gethan, mit zuversichtlicher gottgewirkter Gewißheit ankündigen, daß es dem übermüthigen Assyrer nicht gelingen werde, die Gottesstadt zu erobern, und daß es zum Untergange des Reiches nicht kommen werde (Jes. 33; 37, 22 ff.; vgl. 10, 32 ff.; 14, 24 ff.; 17, 12 ff.; 18, 4 ff.; 29, 5 ff.; 30, 27 ff.; 31, 5. 8 f.). — Sind die Weissagungen Jesajas' und Micha's in dieser Beziehung nur die dem Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung und dem nummehr vorhandenen Charakter der sittlich-religiösen Zustände entsprechenden Steigerungen und Näherbestimmungen der Ankündigungen eines Amos und Hosea, so reicht dagegen ihre Boraussicht darin weiter in die Zukunft als die ihrer Vorgänger<sup>a)</sup>, daß sie klar und bestimmt hinter dem Gerichte Jehovah's an dem Reiche Juda das gewaltige Strafgericht erschauen, durch welches der Uebermuth des Assyrers gezüchtigt, seine Macht gebrochen und Gottes Volk aus seiner Gewalt wieder erlöst werden sollte. Es hatte sich unterdessen klar herausgestellt, wie sehr die assyrische Weltmacht mit ihren hochfliegenden Eroberungsplänen und ihrer offenkundigen Absicht, der selbstständigen Existenz des Reiches Juda für immer ein Ende zu machen, der schließlichen Ausführung des Gnadenrathschlusses Gottes über Israel hindernd im Wege stand. Nur wenn Assur's Macht zertrümmert wurde, war Raum gewonnen für die Aufrichtung des Gottesreiches der Vollendung. Diese bringt nun aber auch Jesajas mit der bevorstehenden Errettung des Gottesvolkes aus der Gewalt der Assyrer überall in die engste und unmittelbarste Verbindung. Alle Gerichtszwecke Gottes werden schon in der nächst bevorstehenden Gerichtszeit erreicht (Jes. 10, 12). Daher ist für Israel die Befreiung von dem Joche Assur's der Anfang einer Reihe von göttlichen Gnadenthaten, durch welche es innerlich und äußerlich für das ihm bestimmte Heil zubereitet und desselben theilhaftig gemacht wird (vgl. Jes. 9, 1 ff.; 11, 11 ff.; 30, 19 ff.; 31, 7 ff.; 33, 17 ff.). Von zwischeneintretenden neuen Gerichtskatastrophen ist nicht die Rede. Der Triumph des Gottes-

a) Nur der Verf. von Sach. 9—11 hatte kurz auf eine bevorstehende Demüthigung Assur's hingewiesen (Sach. 10, 11).

reiches über die assyrische Weltmacht liegt an der Grenze des zeitgeschichtlichen Horizontes Jesajas', und ihn sieht er in dem Glanze der Verklärung, mit welchem ihn das Licht der anbrechenden messianischen Heilszeit überstrahlt. Auch wenn er einmal, wie in der ersten Hälfte des 11. Capitels, ein ganz ideal gehaltenes Bild des vollendeten Gottesreichs zeichnet, so unterläßt er es doch nicht, in der weiteren Ausführung jene in seinen zeitgeschichtlichen Horizont fallende große Erlösungsthat als den grundlegenden Anfang der letzten Heilsthaten Gottes besonders hervorzuheben, wie denn gerade die zweite Hälfte jenes Capitels, in eigenthümlichem Contrast mit der ersten, die auffallendsten zeitgeschichtlichen und die stärksten national-politischen Züge enthält, die überhaupt in der messianischen Weissagung Jesajas' vorkommen. Wie sehr aber die Hoffnung des Propheten das messianische Heil schon als ein nahe herbeigekommenes in Aussicht nimmt, sagt er uns ausdrücklich (Jes. 29, 17), und erhellt ja schon daraus, daß er, seit Sanherib's Heer sich gegen das Gottesreich und die Gottesstadt aufgemacht hatte, den Hauptact des Gerichtes über die Assyrer der Natur der Sache nach in nächster Zukunft erwarten mußte. — Nur in der Zeit, in welcher er Ursache hat, das Gericht als ein bis zur Zerstörung und Verwüstung Jerusalems sich steigernes darzustellen, ist ihm auch die Aussicht auf das messianische Heil in größere Ferne gerückt (Jes. 32, 14). Und erst nachdem das Reich und die Hauptstadt aus der, von der assyrischen Heeresmacht drohenden, Gefahr schon errettet war und Hiskia durch das Brücken mit seinen Schätzen und Waffenvorräthen und durch seine eitle Freude über die ihm von dem babylonischen Könige erwiesene Ehre neue Schuld auf sich geladen hatte, eröffnet sich dem Propheten gegen Ende seiner Wirksamkeit noch die traurige Aussicht auf ein neues Gericht, auf eine dereinstige Gefangenschaft der königlichen Familie nach Babel (Jes. 39, 5 ff.) a). — Bei Micha ist zwar der Anbruch der messianischen Zeit in etwas größere Ferne gerückt (wie bei Jesajas

---

a) Falls uns nämlich der Inhalt dieser jesajanischen Gerichtsdrohung geschichtlich treu referirt ist, wogegen sich freilich manche Bedenken geltend machen lassen.

nur in Cap. 32), weil er den Untergang des bestehenden Gottesstaats und die Zerstörung der Hauptstadt in Aussicht stellen muß (weshalb auch der Wiederaufbau Jerusalems und die Wiederherstellung des davidischen Königthums als Bestandtheil seiner messianischen Weissagung hervortritt). Auch erweitert sich bei ihm die zukunftsgerichtliche Perspective noch durch den Blick auf den, erst nach der Thronbesteigung des messianischen Königs erfolgenden, letzten Angriff der vereinigten heidnischen Völkermwelt gegen das Gottesreich (Mich. 4, 11—13; 5, 4 f. 14.). Aber sein zeitgeschichtlicher Horizont reicht doch nicht weiter als der seines größeren Zeitgenossen. Die Vernichtung der assyrischen Weltmacht gilt auch ihm als Anfang zur Wiederherstellung und Vollendung des Reiches Gottes (Mich. 7, 8 ff.), wie denn Assur noch an der Spitze jener zum letzten Kampfe gegen die heilige Stadt vereinigten Völker stehen und zur Strafe dafür sein Land von den siegreichen Feldherren des messianischen Königs verwüstet werden wird (Mich. 5, 4 f.).

Ein neuer Wendepunkt in der Geschichte des Gottesreichs trat mit der Thronbesteigung des abgöttischen Manasse ein. Sein Eifer für den Gözendienst, die Einführung des Baals- und Astartencults in den Tempel zu Jerusalem, die blutigen Verfolgungen der frommen Jehovahverehrer, namentlich der Propheten, die Pflichtvergessenheit der Priester, die wachsende Schaar falscher Propheten, der allgemeine Abfall des Volkes veranschaulichen, wie die Zustände im Innern des Reiches Juda, die unter Hiskia im Ganzen hoffnungsreiche geworden waren, sich kurze Zeit darauf schlimmer gestalteten, als sie je gewesen waren. Schnell wurde jetzt das Maß der Schuld voll. Die Prophetie stellt darum nun ein neues, schwereres, der Hauptstadt Zerstörung, dem Reiche Zertrümmerung, dem Volke theils Tod, theils Gefangenschaft bringendes Strafgericht in Aussicht (vgl. 2 Kön. 21, 11 ff.) und hält diese schwere Gerichtsdrohung aufrecht, auch als in Josia noch einmal ein gottesfürchtiger König den Thron bestieg, indem sie nur den Vollzug des Gerichtes in die Zeit, nachdem der fromme König zur Ruhe eingegangen sein werde, verlegt (vgl. 2 Kön. 22, 15 ff.; 23, 26 f.; Jer. 15, 4). Von den Gerichtsvollstreckern reden Jephania und auch Jeremia in seinen früheren Weissagungen noch ebenso



unbestimmt, wie einst Amos und Hosea; es ist ein aus dem fernen Norden kommendes, eine unverständliche Sprache redendes Volk a). Erst seit die Chaldäer zu Anfang der Regierung Jojakim's begonnen hatten, in Vorderasien die Rolle zu übernehmen, welche einst die Assyrer gespielt hatten (Schlacht bei Caschemisch a. 605) wird bestimmt auf sie als das Werkzeug hingewiesen, welches Jehovah gebrauchen werde, um über Israel und alle andern Völker das von ihm beschlossene Gericht zu halten. — Der ganze ungeheure Contrast zwischen der Lage, in welche Israel in Kurzem durch seine Schuld gerathen sollte, und zwischen der großen Bestimmung, welche Gottes Gnadenrathschluß ihm angewiesen hatte, lag klar vor dem erleuchteten Auge der Propheten. Sie sahen die Zeit schon ganz nahe herbeigekommen, in der das Gottesreich vor Menschenaugen ganz vernichtet schien und Israel, fern vom heiligen Lande, wieder, wie einst in Aegypten, das Joch schmählicher Knechtschaft tragen mußte. Vor ihren Augen stand auch das gewaltige Babel, ausgerüstet mit allen Machtmitteln, um sich die in kurzer Zeit errungene Weltherrschaft nicht wieder rauben zu lassen. Aber so gewiß auch dieser mächtige Kolosß zuerst zusammenbrechen mußte, ehe das Reich Gottes aus seinen Trümmern wiedererstehen konnte, so liegt doch nicht in ihm, sondern in der himmelschreienden Schuld Israels und in seiner hartnäckigen Verstocktheit das Haupthinderniß der Ausführung des Erwählungsrathschlusses. Um dieses Hindernisses willen erscheint jetzt das messianische Heil in etwas größere Ferne gerückt. Die Gewißheit aber, daß sich das Volk Gottes desselben doch noch in dem in herrlicher Vollendung wiederhergestellten Gottesreiche erfreuen werde, wird von der Prophetie nicht nur festgehalten, sondern gerade Angesichts der nahen Zerstörung Jerusalems mit um so nachdrücklicherer Bestimmtheit verkündigt (Jer. 30—33). In der Gerichtsnoth, deren Zeitdauer Jeremias auf ungefähr 70 Jahre angibt (Jer. 25, 11 f.; 29, 10), wird

---

a) Die Annahme, daß die Weissagungen Zephania's und Jer. 3, 6 — 6, 30 geschichtlich aus dem von Herodot (I, 15. 103 — 106; IV, 11. 12) berichteten Einfall der Scythen in Vorderasien zu erläutern sind, ist uns zweifelhaft.

Jehovah seine Absicht, sein Volk zu läutern und zu gründlicher Bekehrung zu führen, zur Ausführung bringen. Dann wendet er ihm wieder die ganze Fülle seiner Gnade und Treue zu. Babel, das sein Gericht an allen andern Völkern vollstreckt hat, muß zuletzt selbst den Kelch seines Zornes bis auf die Hefen austrinken. Mit Einem Schlage fällt der ganze stolze Bau seines Weltreiches zusammen. Und seine Zertrümmerung ist die Erlösung des Eigenthumsvolkes Jehovah's aus dem Elende der Gefangenschaft. Die Vergebung seiner Sünde (Jer. 31, 34; 33, 8; 50, 20) und seine von Jehovah selbst bewirkte, sittlich-religiöse Erneuerung (Jer. 24, 7; 29, 12 f.; 31, 33; 32, 39 f.; 3, 21 ff.) räumen alle in ihm selbst liegenden Hindernisse der vollen Ausführung des Heilrathschlusses Jehovah's hinweg. Es kehrt zurück in das heilige Land, baut das zerstörte Jerusalem und die verwüsteten Städte des Landes wieder auf und erfreut sich wieder der Unadengegenwart Jehovah's in seiner Mitte und seines segensreichen Regiments. Das Gottesreich ist wiederhergestellt, und dies wiederhergestellte Gottesreich ist das der Vollendungszeit. Ueberall bringt Jeremias den Anbruch der messianischen Zeit in unmittelbaren Zusammenhang mit der Erlösung Israels aus der Gewalt der Chaldäer; überall redet er von dem aus dem Exile in das heilige Land zurückkehrenden Volke als von der Gemeinde der Vollendungszeit, mit der Jehovah den neuen Bund schließen, der er sein Gesetz in das Herz schreiben, deren Glieder alle, Groß und Klein, in gleicher Weise ihm nahe stehen und mit ihm bekannt sein werden. Von neuen, das Reich Gottes gefährdenden Katastrophen, die nach der Erlösung aus dem babylonischen Exile und vor der Erreichung des Vollendungszieles noch zwischeneintreten sollten, weiß er Nichts. Von jener Erlösungsthat an wird Gottes Volk auf geradem Wege und in kurzer Zeit seinem herrlichen Ziele zugeführt. — In der Weissagung Ezechiel's, des Zeitgenossen Jeremias', der selbst schon im Lande der Gefangenschaft lebte und wirkte, lesen wir zwar noch von einer solchen, nach der Wiederaufrichtung des Gottesreiches „am Ende der Tage“ bevorstehenden Gefahr. Der Sieg Jehovah's und seines Reiches über die Macht der Heiden vertheilt sich für ihn in zwei, zeitlich ziemlich von einander entfernte Acte.

Das Gericht Gottes, welches Israel die Erlösung bringt, ergeht zunächst nur über die näher wohnenden, schon bisher mit dem Gottesreiche in Conflict gekommenen Völker. Nachdem sich Jehovah vor ihren Augen, mit mächtiger Hand sein Volk erlösend, als der Heilige erwiesen hat, kann das Gottesreich wieder aufgerichtet werden, und es folgt eine Zeit sicherer Ruhe und tiefen Friedens für das Volk Gottes (Ez. 38, 8. 11 f.). Aber die Völker im fernsten Norden und Süden (Südwesten) haben Jehovah's Macht noch nicht kennen gelernt. Sie schaaren sich am Ende der Tage um den nordischen König Gog zum Streite wider Israel. Jehovah aber vernichtet ihre zahllosen Schaaren im heiligen Lande und wirft auf ihre Länder verzehrendes Gerichtsfeuer (Ez. 39, 6). Erst nachdem so auch die entferntesten Völker die Macht des lebendigen Gottes erfahren, und der unantastbaren Heiligkeit seines Reiches inne geworden sind, ist dieses vor jedem weiteren Angriffe gesichert (Ez. 38. 39). Aber wenn demnach auch das „Ende der Tage“ in weitere Ferne gerückt ist, so bezeichnet doch auch nach Ezechiel die Zurückführung des gefangenen Gottesvolkes in das heilige Land den Anfang der Vollendungszeit. Gerade diese große Gnadenthats Jehovah's, die er nicht um der Würdigkeit Israels, sondern um seines heiligen Namens und um seiner Treue willen vollführt, bewirkt, was selbst die Gerichtsnoth bei dem verstockten und verblendeten Volke nicht bewirken konnte: die bußfertige Erkenntniß und reuevolle Schaam über die früheren Untreuen und die aufrichtige Befehrung zu Jehovah (Ez. 16, 61 ff.; 20, 43 f.; 36, 31 f.). Und indem ihnen dann der treue Bundesgott ihre Sünden vergibt, sie von allen ihren Unreinigkeiten reinigt und ihnen an der Stelle des steinernen Herzens ein fleischernes Herz in die Brust gibt, ja seinen Geist in ihre Brust gibt, werden sie zu der vollendeten Gemeinschaft mit ihm zubereitet (Ez. 11, 19 f.; 16, 63; 36, 25 ff.; 37, 23; 30, 29); und da auch alle näher wohnenden Völker seine Macht und heilige Majestät fürchten gelernt haben, so steht der Erneuerung des Gottesreiches in der Herrlichkeit der Vollendung Nichts mehr im Wege. Wie bei Micha der messianische König schon den Thron bestiegen hat, wenn der letzte Entscheidungskampf zwischen dem Gottesreiche und der heidnischen Völkerwelt entbrennen

wird, wie in der Offenbarung Johannis das Reich Christi schon tausend Jahre lang auf Erden besteht, ehe der Satan noch einmal losgelassen wird und die Schaaren Gog's und Magog's gegen dasselbe herbeiführt (Offb. 20), so erfreut sich auch bei Ezechiel das Gottesvolk schon lange Zeit des Heiles der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und der ihm bestimmten Herrlichkeit, bevor es durch Gottes Gericht über die Schaaren Gog's in seinem Heilsbesitze gesichert werden muß. Auch ihm erscheint die Erlösung aus der Gefangenschaft und die Heimkehr in das heilige Land in der Verklärung, welche das Licht der anbrechenden messianischen Zeit darüber ausgießt. — Und noch viel mehr ist das bekanntlich der Fall bei dem, gegen Ende des Exiles lebenden, großen Propheten, dessen Weissagungen uns in Jes. 40—66 erhalten sind. Er erkennt klar, welcher bedeutenden Sichtung und Erneuerung Israel noch bedarf, um seine große prophetische Mission an die Menschheit erfüllen zu können, und wie es als Diener Jehovah's zuerst in leidenswilliger Geduld und in Treue bis zum Tode seinen Zeugenberuf ausrichten muß, ehe es zu der ihm bestimmten Herrlichkeit gelangen kann. Seine Weissagung enthält ein überaus reiches zukunftgeschichtliches Gemälde, in welchem manche große Gnaden- und Gerichtsthat Jehovah's und viel Arbeit und Leiden des Knechtes Gottes zwischen der Gegenwart und dem letzten Endziele liegt, wo Israel als königliches Priestervolk zwischen Gott und der Menschheit stehen (Jes. 61, 6; 66, 21), der beschworene Rathschluß Jehovah's, daß ihm alle Kniee sich beugen und ihm alle Zungen zuschwören sollen (Jes. 45, 22 ff.) ausgeführt und Himmel und Erde erneuert und verklärt sein werden (Jes. 65, 17; 66, 22). Aber doch erkennt er in der durchgreifenden Umgestaltung aller Verhältnisse, welche zu seiner Zeit Cyrus, der Gesalbte Jehovah's, der Mann, den er sich zur Ausführung seines Rathschlusses erkoren hatte, herbeiführte, die die Welt durchzitternden Geburtswehen, welche den nahen Anbruch der Zeit des Heiles ankündigen und nach welchen das Gottesreich der Vollendung in's Dasein treten sollte. Ueberall gilt ihm die schon ganz nahe bevorstehende Erlösung des Volkes Gottes aus der Gewalt Babels als der Ausgangspunkt, von welchem an die Ausführung des Heils-



rathschlusses Gottes ohne Aufenthalt ihrem Ziele zueilt. Das Volk, das Jehovah in eigener Person aus dem Lande der Gefangenschaft durch die Wüste nach Canaan zurückführt, wobei die Wunder- und Gnadenthaten der mosaischen Zeit sich wiederholen, wird durch den Geist Gottes zur Erfüllung seines hohen Berufes ausgerüstet (Jes. 42, 1; 44, 3); es wird zur Gemeinde der Heiligen und Gerechten; denn kein Unreiner zieht in die heilige Stadt Gottes zurück (Jes. 60, 21); alle Bewohner der herrlich wiederhergestellten Gottesstadt werden von Jehovah Gelehrte sein, wie es jetzt die Propheten sind (Jes. 54, 13). Auch wird durch das Gericht über das chaldäische Weltreich und durch die herrliche Offenbarung Jehovah's zur Erlösung seines Volkes dem Knechte Gottes in der Heidenwelt der Weg schon gebahnt zur Ausrichtung seines Berufes; der Götzen Nichtigkeit und Jehovah's alleinige Gottheit wird darin vor allem Fleisch offenbar (Jes. 40, 5; 45, 6; 49, 26; 52, 10; 59, 19; 66, 18), wie Cyrus schon jetzt aus seinen wunderbaren und von Jehovah im Voraus angekündigten Erfolgen zur Erkenntniß des wahren Gottes kommen muß (Jes. 45, 3). — Kurz: von nun an zürnt Jehovah nicht wieder über sein Volk (Jes. 54, 9); von nun an wird er in ewiger Gnade sich fort und fort immer mehr an ihm verherrlichen, bis es des Heiles seines Gottes und der ihm bestimmten Herrlichkeit in vollem Maße theilhaftig geworden und alle Völker in das Gottesreich eingeführt sein werden. —

Wir könnten noch darauf hinweisen, wie auch in der nach-exilischen Zeit, als die Verheißung der Erlösung Israels und der Wiederaufrichtung des Gottesreiches zwar erfüllt, aber von all' dem Heil und der Herrlichkeit, die sie in Aussicht gestellt hatte, gar wenig zu sehen war, die messianische Weissagung die Botschaft von der in Kurzem bevorstehenden herrlichen Vollendung des erst so ärmlich wiederhergestellten Gottesreiches auf's neue verkündigt, und sich dabei in ein neues zeitgeschichtliches Gewand einkleidet; wie Haggai in ganz kurzer Zeit (2, 6; vgl. 21 ff.) eine große Himmel und Erde, Meer und Land und alle Reiche der Völker erschütternde Gottesthat in Aussicht stellt, durch welche alle Macht der Weltreiche vernichtet und alle Völker bestimmt werden sollen,

ihr Gold und Silber als Huldigungsgaben zum Schmucke des jetzt noch so ansehnlichen Tempels Jehovah darzubringen, so daß die Herrlichkeit desselben größer sein werde, als sie früher gewesen war; wie Sacharja aus der Thätigkeit des Messias als das Wichtigste den Ausbau des Tempels zu einer Gotteswohnung, würdig daß Jehovah darein einzieht, hervorhebt (Sach. 6, 13); wie Maleachi das Kommen Jehovah's bald und als ein plötzliches erwartet (Mal. 3, 1. 5); wie noch in der Zeit des schweren Kampfes, den Israel unter dem Tyrannen Antiochus Epiphanes um seinen väterlichen Glauben und Gottesdienst zu bestehen hatte, für das in die Zukunft blickende Auge eines Propheten an den nahe bevorstehenden Triumph des Gottesvolkes über den Fall des Tyrannen die Auferstehung der verstorbenen Israeliten, das Weltgericht und die Aufrichtung des Himmelreiches auf den Trümmern aller irdischen Reiche sich anreihet (Dan. 2, 44; 7, 8 f. 11 ff.; 21 f. 25 ff.; 8, 17; 11, 35. 45; 12, 1 ff. 7. 11 f.). — Aber wir halten hier inne; denn unsere Absicht, es durch Beispiele zu veranschaulichen, wie die Propheten das messianische Heil im Glauben an seine Nähe in die unmittelbarste und innigste Beziehung zu den geschichtlichen Verhältnissen ihrer Gegenwart und zu dem, was die nächste Zukunft bringen sollte, setzen, ist hinlänglich erreicht. —

Ohne alle Frage haben wir eine Schranke der den Propheten durch den Geist Gottes gegebenen Voraussicht darin zu erkennen, daß sie den Tag Jehovah's und das Heil der Vollendungszeit immer viel näher glaubten, als sie wirklich schon gekommen waren, und daß ihnen die Heilsgedanken Gottes, die dereinst zur Ausführung kommen sollten, immer nur in zeitgeschichtlicher Verhüllung zum Bewußtsein kamen. Denn davon kann nicht die Rede sein, daß Gott die Vollendung seines Reiches auch wirklich immer so bald und gerade in der Weise, wie die Propheten es verkündigten, herbeigeführt hätte, wenn nur Israel die sittlich-religiösen Bedingungen, an welche die Verheißung geknüpft war, erfüllt hätte. In dem Rathe des ewigen und allwissenden Gottes, dem auch Israels künftiges Verhalten unverborgen war, war Zeit und Stunde der Ausführung seines Heilsrathschlusses schon vor Grundlegung der Welt bestimmt; erst nachdem „die Zeit erfüllt“ war, konnte der

Heiland erscheinen; und das Licht, das mit ihm der Welt aufgehen sollte, war nach Gottes ewigem Rathe viel höherer Art, als es die Atmosphäre ihrer Zeit den Propheten erscheinen ließ. — Aber jene Schranke der prophetischen Voraussicht war doch kein مانگел der göttlichen Offenbarungsmittel an die Propheten, kein der messianischen Weissagung anhaftender, sie entstellender Flecken. Vielmehr war sie gezogen von derselben göttlichen Erziehungsweisheit, die auch den Aposteln, die auch uns Zeit und Stunde, da des Menschen Sohn kommen wird, verborgen hat, uns aber anweist, auf die Zeichen der Zeit zu achten und, in steter Wachsamkeit und Bereitschaft und in festem Glauben und ausdauernder Hoffnung, den Blick auf das Ende der Wege Gottes gerichtet zu halten. Wenn die messianische Weissagung das Ziel der Geschichte des Gottesreiches in weiter, nebelhafter Ferne gezeigt hätte, ganz losgelöst von den Zuständen und Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart, so hätte sie kaum irgend einen Einfluß auf diejenigen üben können, denen sie doch zunächst gegeben war. Nur vermöge ihres oben erörterten zeitgeschichtlichen Charakters konnte sie ihre nächste Bestimmung erfüllen, die Zeitgenossen der Propheten in den Wirren der Gegenwart zu orientiren, ihnen ein Licht zu sein, das sie den Weg, welchen Gott sein Volk in der Gegenwart und nächsten Zukunft führte, als einen dem Vollendungsziele zuführenden erkennen ließ, und ihrer Sinnesweise und ihrem Wandel die Richtung auf dieses Ziel hin zu geben. Weiter gehender Aufschlüsse über die Zukunft bedurfte es nicht. War nur das nächste Stück des Weges bis zum nächstbevorstehenden Wendepunkt der Geschichte des Gottesreiches von dem Lichte des göttlichen Rathschlusses erhellt, und sah man in dem im Anzug begriffenen Gericht den „stets im Kommen begriffenen Weltrichter“ und in dem Anbruch der zunächst bevorstehenden Heils- und Gnadenzeit den „stets im Kommen begriffenen Weltretter“<sup>a)</sup>, so waren die nächsten Empfänger der messianischen Weissagungen vollständig in Stand gesetzt, in Glauben und Treue, in Geduld und Hoffnung ihr Leben zu führen und an ihrer Stelle für das Kommen des Reiches Gottes zu

a) Vgl. Dehler a. a. O., S. 654.

arbeiten, ohne sich darin durch die Herrschaft der Ungerechtigkeit im Innern des Gottesreiches oder durch den scheinbaren Triumph der heidnischen Weltmächte heirren zu lassen. —

Der Glaube an die messianische Weissagung aber konnte bei wirklich frommen Israeliten dadurch nicht erschüttert werden, daß die Vollendungszeit nicht so bald anbrach, als die Ankündigungen der Propheten erwarten ließen, und daß darum auch die Erfüllung aller einzelnen Züge derselben, nachdem einmal die Zeitverhältnisse ganz andre geworden waren, nicht mehr erwartet werden konnte; und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal nämlich blieben sie ja auch in der unmittelbaren Folgezeit nicht ganz unerfüllt. Wie die Ankündigung des Weltgerichts in Jes. 2 in dem Gerichte, welches zuerst die verbündeten Syrer und Ephraimiten und dann die Afsyrer an dem Volke Israel vollstreckten, so fand die messianische Weissagung Jesajas' in Folge der Errettung des Volkes Gottes aus der von den Afsyrern drohenden Gefahr, so die Jeremias' und Ezechiel's und des „großen Unbekannten“ in der Erlösung und Heimkehr der Gefangenen und der Wiederaufrichtung des Gottesreiches wenigstens ihre relative Erfüllung. Und wenn auch diese zeitgeschichtliche Erfüllung nur als ein verhältnißmäßig geringer Anfang der großen Dinge erschien, welche die Weissagung in nahe Aussicht gestellt hatte, so mußte sie doch als Unterpfand dafür betrachtet werden, daß Gott sicherlich die volle Ausführung seiner von den Propheten verkündeten Heilsgedanken über Israel nur für die Folgezeit sich vorbehalten habe. So dann mußten — dies ist der andre Grund — die frommen Israeliten immer in ihrer eigenen Sünde und in des Volkes Untreue das Hinderniß erkennen, um dessen willen der heilige und gerechte Gott ihnen die ganze Fülle des verheißenen Heiles noch vorenthielt; wie ja auch die Propheten selbst, wenn die von ihren Vorgängern angekündigten Heilszeiten wirklich angebrochen waren, Aussichten auf neue und schwerere Strafgerichte, die der Heilsvollendung noch vorausgehen sollen, eröffnen, sobald Israel neuen Abfalls sich schuldig machte. — So sehen wir denn auch, daß die späteren Propheten die Weissagungen ihrer Vorgänger, und die späteren Juden die Weissagungen aller im alttestamentlichen Kanon befindlichen Pro-



phetenschriften als wahrhaftige Gottesworte anerkannt haben, ob-  
 schon sie wissen mußten, daß das messianische Heil nicht so bald  
 und nicht in der Weise erschienen sei, wie man es zu erwarten  
 durch den Wortlaut dieser Weissagungen berechtigt schien a).

II. Der Zusammenhang zwischen der Geschichte und der messia-  
 nischen Weissagung ist in dem Bisherigen noch keineswegs voll-  
 ständig nachgewiesen. Die geschichtlichen Verhältnisse der jedes-  
 maligen Gegenwart üben einen noch viel tiefer greifenden, bedingenden  
 und bestimmenden Einfluß auf den Inhalt der letzteren aus, einen  
 Einfluß, der auch noch auf ihren innersten Kern, auf den in die  
 zeitgeschichtliche Form gefaßten ewigen, idealen Gehalt selbst, sich  
 erstreckt. Auf zwei Punkte haben wir in dieser Beziehung unsere  
 besondere Aufmerksamkeit zu richten:

1. In dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaats gab  
 es verschiedene Factoren, welche auf die dem Willen Gottes ent-  
 sprechende oder widersprechende Gestaltung der Verhältnisse und  
 Zustände und auf den Verlauf seiner Entwicklungsgeschichte bestim-  
 menden Einfluß übten: die Gemeinde, die Priesterschaft und der  
 Prophetenstand; das niedrige Volk, die Fürsten, Richter, überhaupt  
 der Adel und das Königthum. Der Einfluß der verschiedenen  
 Aemter und Stände auf die Gestaltung des Volkslebens und auf  
 den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung blieb sich nun im Lauf  
 der Jahrhunderte keineswegs immer gleich. Er vertheilte sich zu  
 verschiedenen Zeiten an die einzelnen Factoren in verschiedenem  
 Maße. Die Hoffnungen auf den Bestand und die Wohlordnung  
 des Gottesreiches mußten sich der geschichtlichen Situation gemäß  
 bald mehr an den einen, bald mehr an den andern anknüpfen. Es  
 konnte nun nicht anders sein, als daß auch in dem Bewußtsein  
 und in der Gedankenwelt der Propheten diejenigen jener Factoren,  
 welche zu ihrer Zeit auf den Gang der Dinge einen geringen Ein-  
 fluß übten, in den Hintergrund traten, daß dagegen auf denjenigen  
 Factor, dessen Wirksamkeit im Leben der Nation und in den Angelegen-

a) Vgl. Bertheau a. a. O., Bd. IV, S. 625.

heiten des Gottesreiches für die Gegenwart und nächste Zukunft den Ausschlag gab, ihre Blicke vorzugsweise gerichtet, mit ihm ihre Gedanken hauptsächlich beschäftigt waren.

Weiter brachte es die Verschiedenheit der Lagen, in welchen sich Israel in den verschiedenen Stadien seiner Geschichte befand, mit sich, daß die besondere Aufmerksamkeit wie des Volkes und seiner Häupter, so auch der Propheten bald dem Verhältnisse des Gottesreiches zu den heidnischen Weltreichen, oder dem Verhältnisse des Reiches Juda zum Zehnstämmereich, bald den im Innern des Reiches vorhandenen Zuständen im Ganzen, oder den gottesdienstlichen Verhältnissen oder den Rechtszuständen oder irgend einer einzelnen nationalen und theokratischen Aufgabe insbesondere zugewendet war. Die Mittelpunkte, um welche sich gerade die echt nationalen und theokratischen Interessen und Bestrebungen drehten, waren natürlich immer auch die Mittelpunkte des prophetischen Interesses. — Beides konnte nun nicht ohne tief greifenden Einfluß auf den Inhalt der messianischen Weissagungen sein. Namentlich traten in Folge davon bald diese, bald jene Ideen, welche Entwicklungskeime messianischer Erkenntnisse enthalten, in dem Inhalte des prophetischen Bewußtseins als Hauptideen hervor, bald die Idee der Gemeinde Jehovah's, bald die des Reiches Gottes, bald die des theokratischen Königthums, bald die des Priesterthums, bald die der dauernden Gegenwart Gottes in dem Tempel. Kraft der organischen, d. h. psychologisch vermittelten Entstehung der messianischen Weissagungen mußten dann bei den einzelnen Propheten gerade diese, in ihrem Bewußtsein besonders hervortretenden Entwicklungskeime vor andern zur Entfaltung kommen. Daher sehen wir, daß die messianische Weissagung im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung ihren Hauptinhalt bald aus dieser, bald aus jener, in Folge der zeitgeschichtlichen Verhältnisse gerade reichlicher aufsprudelnden Quelle der alttestamentlichen Offenbarungsideen schöpft, und daß sie bald von diesem, bald von jenem Hauptausgangspunkte aus auf das Heil der Vollendungszeit hinweist. Hier bleibt ein Entwicklungskeim messianischer Erkenntnisse lange Zeit dem Samenforne gleich, das verborgen in der Erde schlummert, bis endlich die geschichtlichen Verhältnisse eintreten, unter denen auch er an das Tageslicht hervortreten und

sich als triebkräftig ausweisen kann. Dort dagegen kommt ein anderer unter günstigen Verhältnissen zu rascher Entwicklung und entfaltet bald die reichsten und schönsten Blüthen; dann aber tritt ein Stillstand ein: seine Triebkraft scheint nachzulassen und zuletzt zu ersterben, bis etwa, wenn die geschichtlichen Verhältnisse seiner Entwicklung wieder günstiger geworden sind, neue Nachtriebe beweisen, daß sie noch nicht erschöpft war. Das Gesetz aber, welches in dieser Beziehung über der Entwicklungsgeschichte der messianischen Weissagung waltet, können wir so formuliren: Die Propheten machen die einzelnen Factoren in dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaates in dem Maße zum Gegenstande ihrer messianischen Weissagung, in welchem dieselben zu ihrer Zeit auf die Verwirklichung der Idee des Gottesreiches entscheidenden Einfluß zu üben vermögen, und ebenso berücksichtigen sie die verschiedenen nationalen und theokratischen Interessen nach dem Maße der Bedeutung, welche sie in den Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart für das Gottesreich haben. In Folge davon bildet in den verschiedenen Perioden der Geschichte des alten Bundes bald die eine, bald die andere der in der alttestamentlichen Religion enthaltenen und im alttestamentlichen Gottesstaate verkörperten Ideen den Hauptausgangspunkt der messianischen Weissagung und die Hauptquelle ihres eigenthümlichen Inhaltes. —

Wir versuchen dies im Einzelnen näher zu veranschaulichen und zu beweisen. Dabei werfen wir vor Allem einen Blick auf die Entwicklungsgeschichte der aus der Idee des theokratischen Königthums erwachsenen messianischen Weissagung im engeren Sinne des Wortes. Bei Joel hat der messianische König in dem Bilde des Gottesreichs der Vollendung noch keine Stelle gefunden. Seine Weissagung erwächst noch ganz auf dem allgemeinen Boden der Ideen des Volkes und des Reiches Gottes; und das Ziel, zu welchem die Gemeinde durch die Vollendung ihrer Gemeinschaft mit Jehovah gelangen soll, ist ihm in dem Prophetenthume vor

Augen gestellt. Ist die Gabe der Prophetie Gemeingut Aller geworden, so ist das Ziel erreicht (Joel 3, 1 f.). — Bei den folgenden Propheten ist die Weissagung von der Erscheinung des messianischen Königs im Entstehen begriffen. Amos knüpft den Anbruch der Vollendungszeit an die Wiederaufrichtung des davidischen Königthums in seiner früheren Macht und Herrlichkeit an; aber er redet noch nicht von der Person des Messias; und auch sonst ist seine Weissagung noch sehr unentwickelt, denn die Vollendung des Gottesreiches besteht nach ihm hauptsächlich in der dauernden Wiederherstellung eines schon dagewesenen Zustandes. In der glücklichen Zeit David's und Salomo's war sein Ideal des Gottesreiches schon nahezu verwirklicht (Am. 9, 11 f.). Dieselbe Stelle nimmt das davidische Königthum in der Weissagung Hosea's ein; ohne dasselbe kann auch er sich das Gottesreich der Vollendungszeit nicht denken. Der Ephraimiten Bekehrung zu Jehovah ist zugleich auch ihre Rückkehr unter die Herrschaft des davidischen Königs (Hos. 2, 2; 3, 5) a); dieser aber wird noch nicht als Messias charakterisirt. — Wir werden schwerlich irren, wenn wir dieses Hereintreten des davidischen Königthums in den Kreis der messianischen Aussichten in ursächlichen Zusammenhang bringen mit dem vielversprechenden neuen Aufschwung, den es seit dem Regierungsantritt des ebenso frommen, als thatkräftigen, und mit allen Regententugenden geschmückten Assia nahm b). Amos und Hosea erkannten klar, daß das Zehnstämmereich trotz der vorübergehenden Blüthe, die es unter Jerobeam II. wieder gewonnen hatte, dem sicheren Untergange entgegenging. An den Uebeln aber, welche dieses Ende herbeiführen mußten, war in erster Linie das Königthum schuld, das bei allem Wechsel der Herrscherhäuser, und auch in seinen besseren Zeiten die Wege Jerobeam's I., „der Israel sündigen

a) In Hos. 2, 2 ist das verschiedentlich gedeutete מְלִיכָא נְאֻם יְהוָה nach unserem Dafürhalten gemäß den Parallelen 1 Kön. 1, 35. 40 von dem feierlichen Geleite zu verstehen, welches alles Volk dem gemeinsam erwählten Könige bei seinem Einzug in die Residenz gibt.

b) Vgl. über ihn: Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. III, S. 585 ff. und Eisenlohr, Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige Bd. II, S. 204 ff.



machte“, einhielt (vgl. 2 Kön. 14, 24; 15, 9). Das Reich Juda dagegen erhob sich nicht nur sichtlich wieder zu einem Ansehen und einer Macht nach Außen hin, wie es sie seit der Reichsspaltung nicht besessen hatte, sondern auch die inneren Zustände und Verhältnisse gestalteten sich — obschon die Propheten noch genug zu rügen und zu strafen haben — doch, soweit der Einfluß und das kräftige Regiment des frommen Königs reichten, hoffnungsreich. Man machte wieder die Erfahrung, welcher Segen für das Gottesreich das viel fester gegründete Königthum des von Jehovah erwählten davidischen Hauses war; ihm verdankte Juda wenigstens größtentheils, was es vor dem Zehnstämmereich voraus hatte. Darum erkennt die Prophetie jetzt in seiner vollen Restitution eine der wesentlichsten Bedingungen der Vollendung des Gottesreiches. Dabei konnte sie aber um so leichter noch bei dem davidischen Königthum im Allgemeinen stehen bleiben, da sowohl Amos als Hosea vorzugsweise das Zehnstämmereich im Auge haben, und da zur Beseitigung des ephraimitischen Stiercults und zur Wiederherstellung der Einheit und Größe des Gottesreiches ein davidischer König von der Art, wie er jetzt den Thron zierte, auszureichen schien. —

Dem messianischen Könige selbst begegnen wir zum erstenmal bei einem jüngeren Zeitgenossen Hosea's, dem Verfasser von Sach. 9—11. Er kündigt (Sach. 9, 9 f.) an, wie derselbe unter dem Jubel der Bevölkerung seinen friedlichen Einzug in Jerusalem hält, und schildert den Charakter seiner Person und seines Regiments. Wie Gott selbst *יְיָ יְהוֹשֻׁעַ* heißt (Jes. 45, 21), so ist dieser König als sein wahrhaftiger Repräsentant auf der Erde *יְיָ יְהוֹשֻׁעַ*; sein königliches Thun entspricht ganz der Norm des göttlichen Willens, und darum verleiht Jehovah ihm allezeit, und durch ihn dem Volke (vgl. Jer. 23, 6; 5 Mos. 33, 29), Heil. Er ist ferner demüthig und sanftmüthig (*יָדָבָר*), fern von aller Selbstüberhebung und von aller Gewaltthätigkeit gegen Andere. Hoheit und Demuth, die Fülle gottverliehener Macht und der sanftmüthigste, friedfertigste Sinn sind in ihm vereinigt. Ohne alle, in den Weltreichen üblichen, kriegerischen Machtmittel, die zuvor durch Gottes Gericht aus dem Reiche Gottes weggeschafft werden, schafft er durch sein bloßes Wort Frieden unter den Völkern.

Und dieses hochangesehenen, gottesmächtigen Friedenskönigs segensreiches Regiment reicht von Meer zu Meer und vom Strom bis zu den Enden der Erde. — Nicht lange nachdem dieses Bild gezeichnet war a), sehen wir die Weissagung von dem messianischen Könige in der Hauptsache schon den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichen bei Jesajas und seinem Zeitgenossen Micha. Beide Propheten knüpfen an seine Erscheinung den Anbruch der Zeit des Heiles an, und weisen auf ihn als den Vollender des Gottesreiches hin. Beide reden von ihm, als von einem menschlichen Könige, dessen Person aber eine wunderbare ist, der vermöge seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott hoch über allen andern Menschen steht, als das Organ, durch welches Gott selbst seinen Heilsrathschluß zur Ausführung bringt, als der Vermittler des messianischen Heiles für das Volk Gottes, und für die Menschheit. Zur Zeit des Ahas schildert ihn Jesajas (9, 5 f.) als einen König, der in ungewöhnlichem, die menschliche Einsicht übersteigendem Maße immer und für Alles den besten Rath zu schaffen weiß; es ist etwas göttlich Wunderbares in seiner Rath schaffenden Thätigkeit (עַל־כָּל־חֵם; vgl. Jes. 28, 29, wo von Gott gesagt ist עַל־כָּל־חֵם). Weil ferner Gott selbst ihn, ähnlich wie den Engel Jehovah's, zum Organ seiner Selbstoffenbarung macht, durch ihn seine großen Machtthaten vollführt, also in ihm und durch ihn mit seinem Volke ist, so heißt er „starker Gott“, wie sonst Jehovah selbst genannt wird (vgl. Jes. 10, 21; 5 Mos. 10, 17; Jer. 32, 18). Man muß an die Strenge, mit welcher der alttestamentliche Glaube die absolute Erhabenheit des heiligen Gottes über alle Creatur geltend macht, denken, um zu ermessen, welch einzigartiges, nahes Verhältniß zu Gott mit dieser Uebertragung eines Gottesnamens dem messianischen Könige zugeschrieben wird. Weiter wird er als immerwährender väterlicher Versorger des Volkes Gottes (vgl. Jes. 22, 21 und dazu Hab. 3, 5) und — wie in Sach. 9 — als Friedefürst charakterisirt. Sein messianisches Heilswerk aber besteht in der Befreiung des Gottesvolkes von dem

a) Wir setzen voraus, daß Sach. 10 u. 11 in die Zeit Pekach's, Sach. 9 in etwas frühere Zeit fällt.

Joch der Affhrer, in der Vernichtung aller Kriegswerkzeuge a) und der Herstellung ewigen Friedens, in der Befestigung und Vergrößerung der Herrschaft des davidischen Königthums und in der vollkommenen Geltendmachung von Recht und Gerechtigkeit b) in dem Reiche Gottes. Noch eingehender charakterisirt Jesajas in einer der Zeit Hiskia's angehörigen Weissagung Person und Regiment des Messias (Jes. 11, 1 ff.). Auf ihm ruht, wie auf keinem Andern, der Geist Jehovah's und rüstet ihn mit den Gaben und Eigenschaften aus, die ihn zu dem Organe, durch welches Jehovah selbst das Regiment in seinem Reiche führt, geschickt machen, mit Gotteserkenntniß und Gottesfurcht, mit Regentenweisheit und gottesmächtiger Energie. Sein Hauptstreben ist, daß sein Volk Jehovah fürchte; an der Gottesfurcht hat er sein Wohlgefallen. Bei seinen richterlichen Entscheidungen urtheilt er nicht nach dem äußeren Augenschein und nicht nach menschlichen Zeugnisaussagen; vielmehr hat er immer einen sichern Einblick in die Sache und in die Herzen und urtheilt nach dem wahren Sachverhalt und nach dem sittlich-religiösen Werth der Menschen. Seine Rechtspflege ist darum keine menschlich-unvollkommene; Gottes Geist übt sie durch ihn, und zwar so, daß er bei Beurtheilung der Menschen den Maßstab anlegt, nach welchem auch Jehovah selbst urtheilt. Namentlich schafft er, wie Gott selbst, den Geringen und Elenden Recht; sein bloßes Wort aber genügt, um die Gewaltthätigen niederzuschlagen und die Frevler zu tödten. So herrscht er als ein König, dessen schönster Schmuck Gerechtigkeit und Treue Gott und den Menschen gegenüber ist. Da wird dann durch sein Regiment das Gottesreich, was es sein soll, ein Reich, in welchem nichts Böses mehr geschieht, und Keiner dem Andern mehr schadet, ein Reich, erfüllt von lebendiger Erkenntniß Jehovah's, und darum von Gerechtigkeit und Frieden. Auch hinsichtlich seines Umfangs wird das Gottesreich durch ihn, was es sein soll. Seine

a) Daß jenes und dieses als Werk des Messias zu betrachten ist, folgern wir aus dem 17 in B. 5, und aus der Beziehung auf den Tag Midian's in B. 3.

b) Recht und Gerechtigkeit sind, wie das Fundament des Thrones Gottes (Ps. 89, 15) so auch das Fundament seines Thrones.

Residenz wird zur Metropole aller Reiche; ihm huldigen alle Völker und holen bei ihm Entscheidung ihrer Streitigkeiten, Rath und Unterweisung. Er ist also auch der Vermittler der in Jes. 2, 1 ff. geschilderten messianischen Heilswirksamkeit Jehovah's, durch welche die Völker Gottes Gesetz kennen lernen und die Erde zu einem Reiche des Friedens wird. — Ein ganz ähnliches Bild des messianischen Königs und seines Regimentes zeichnet Micha (5, 1 ff.). Nachdem Gottes Gericht wie über Jerusalem, so auch über das davidische Königshaus ergangen ist, wird letzteres dereinst wieder aus der tiefsten Erniedrigung und Verborgenheit zur höchsten Macht und Ehre erhoben werden. Wie einst David, so wird der messianische Sproß aus seinem uralten Stamme a) von dem kleinen, unscheinbaren Bethlehem ausgehen. Ebenso wie in der Restitution des Volkes durch seine Ausföhrung aus dem Lande der Gefangenschaft, so wiederholt sich also auch in der Restitution des davidischen Königthums die Geschichte der Vorzeit. Dieser messianische König wird dann als Jehovah's, des Hirten Israels, Organ und Stellvertreter das Hirtenamt über das Volk Gottes föhren, bekleidet mit der allmächtigen Kraft Jehovah's und in der Art, daß in seinem Regiment und durch dasselbe Gottes großer Name, d. h. die Herrlichkeit dessen, was Gott selbst seinem Volke ist, offenbar wird. — Wir übergehen, was Micha sonst von ihm sagt, und fragen nun: Wie kam es, daß gerade diese Propheten die in der Idee des theokratischen Königthums beschlossenen Erkenntnisse über den Heilsrathschluß und Reichsplan Gottes schon fast so vollständig entfaltet haben, als sie überhaupt in der alttestamentlichen Zeit entwickelt worden sind? — Man könnte sagen: war einmal diese Idee in den Kreis der messianischen Erwartungen hereingetreten, so mußte auch bald der Widerspruch zwischen ihr und dem geschichtlichen Königthume den Propheten zu vollem Bewußtsein kommen, und dadurch mußte die allgemeinere Weissagung von dem davidischen Königthume der Vollendungszeit sich zu der be-

a) In diesem Sinne, als Gegensatz zu den Emporkömmlingen, wie sie im Zehnstämmereich auf einander gefolgt waren, sind die Worte מִינְיָנִי מִימִי דָּרָמָא zu verstehen. Vgl. Ewald und Siebig 3. d. St.



stimmteren von dem messianischen Davididen umgestalten. Aber damit allein ist die Sache noch nicht erklärt. Wenn dies der eigentliche Grund der Entwicklung der messianischen Weissagung im engern Sinne wäre, warum tritt dieselbe dann nicht am bedeutfamsten in den Vordergrund, wenn jener Widerspruch auf's Höchste sich steigert? Warum nicht in der Zeit eines Ahas viel mehr als in der Zeit Hiskia's a)? Und warum verblaßt denn das Bild des messianischen Königs — wie wir sehen werden — gerade unter den letzten Königen des Reiches Juda?

Wir können den Grund dieser schnellen und reichen Entwicklung der Weissagung von dem messianischen Könige nur in der größeren Bedeutung erkennen, welche das davidische Königthum in Folge der Verwicklungen des Gottesreiches mit dem assyrischen Weltreich für das erstere gewann. Diese Verwickelungen waren für den ganzen Gang der Geschichte des Gottesreiches viel verhängnißvoller als die früheren Kämpfe mit den Nachbarvölkern. Während derselben aber lag der Schwerpunkt der Entscheidung vorzugsweise in dem Königthume. Von dem Regimente des Königs, von seiner Politik und von seiner Lage (seiner Selbständigkeit oder Abhängigkeit) den Assyriern gegenüber hing das Geschick und die Lage des Reiches vorzugsweise ab. Wir sehen ja, wie nach Jes. 7 die unselige Wahl, die Ahas im Momente der Entscheidung traf, das drohende Gericht zu einem unabwendbaren machte; wie nach Jes. 32 die Geneigtheit Hiskia's mehr auf den Rath seiner Magnaten, die ein Bündniß mit Aegypten betrieben, zu hören als auf den Willen Jehovah's, größeres Unheil herbeizuführen droht; wie dagegen seine rückhaltlose Entscheidung für Jehovah des Reiches Rettung ist. Kein Wunder, daß in solcher Zeit das Auge der Propheten vorzugsweise auf das Königthum gerichtet ist. Der assyrischen Weltmacht tritt das Gottesreich hauptsächlich in seinem Könige, in welchem seine Kraft sich concentrirt, und der es nach Außen hin repräsentirt, gegenüber. Daher macht jetzt die messianische Weissagung

---

a) Daß dies wirklich der Fall sei, ist zwar von Delitzsch behauptet worden; aber die Behauptung entspricht dem Thatbestande nicht. Vgl. Dehler, Art. „Messias“ in Herzog's Realencyclopädie, S. 414.

die Vollendung des Gottesreiches trotz der Hindernisse, welche die assyrische Weltmacht ihr in den Weg stellt, vorzugsweise von dem Kommen des Davididen abhängig, in welchem das theokratische Königthum vollkommen das werden sollte, was es seiner Idee nach ist. — Es wäre leicht, auch im Einzelnen, namentlich aus Jes. 9 und Micha 5, nachzuweisen, wie das messianische Königthum von den Propheten ausdrücklich als die Institution dargestellt wird, kraft deren das Gottesreich der Vollendung sieghaft, der assyrischen Weltmacht zum Troze, sich erheben kann. — Daß aber die Propheten, wenn sie einmal das Bild des messianischen Königs zeichneten, auch das hervorhoben, daß durch sein Regiment Recht und Gerechtigkeit im Innern des Gottesreiches zu voller Geltung gebracht und die allgemeine Erkenntniß und Verehrung Jehova's mächtig gefördert werden solle, war ihnen schon durch die Wahrnehmung nahe gelegt, wie wenig die dahin zielenden Bestrebungen Hiskia's, auch beim besten Willen des Königs, durchgreifenden Erfolg hatten. —

Verfolgen wir nun die weitere Entwicklungsgeschichte der Weissagung von dem messianischen Könige. Unverkennbar tritt bei den späteren Propheten bis zum Exile hin ein Stillstand ein. Der Messias tritt uns zwar noch entgegen bei Jeremias am Ende eines der Zeit Jojachin's angehörigen Ausspruchs über die schlechten und unglücklichen Könige Joahas, Jojakim und Jojachin (23, 5 f.) und in den kurz vor der Zerstörung Jerusalems ergangenen Heilsverheißungen (30, 9. 21; 33, 15); und ebenso bei Ezechiel (21, 32; 34, 23 f.; 37, 24). Aber er steht nicht mehr, wie bei Jesajas und Micha in dem Mittelpunkte des Bildes, welches diese Propheten von dem Gottesreiche der Vollendung zeichnen; und nur etwa eine Idee findet sich wenigstens in neuer Form, indem das innig nahe Verhältniß des messianischen Königs zu Jehova als ein priesterliches charakterisirt wird (Jer. 30, 21). Dagegen finden sich neben jenen Stellen bei Jeremias und bei Ezechiel andere messianische Weissagungen, in welchen wieder, wie bei Amos, nicht mehr von der Person des Messias, sondern nur von dem davidischen Königthum mit aufeinanderfolgenden Königen die Rede ist (vgl. Jer. 17, 25; 22, 4; 33, 17. 21 f. 26; Ez. 17, 22 ff.;

45, 8; 46, 16 ff.). Die messianische Weissagung im engeren Sinne sinkt also hier auf das Anfangsstadium ihrer Entwicklung zurück. Ja andere Propheten der chaldäischen Periode, wie Jephania, der Verf. von Sach. 12—14, Obadja und der Verfasser von Jes. 24—27 reden gar nicht von dem Königthume des messianischen Gottesreiches; ein deutlicher Beweis dafür, daß die Idee des theokratischen Königthums in dem Bewußtsein der Frommen jener Zeit von ihrer Bedeutung für das Gottesreich viel verloren hatte. Den Hauptausgangspunkt und die Hauptquelle der messianischen Weissagung dieser Zeit bildet dagegen wieder die Idee des Volkes Gottes. — Hängt nicht dieser Stillstand, ja dieser Rückschritt in der Entwicklung der aus der Idee des theokratischen Königthums erwachsenen Weissagung damit zusammen, daß die Macht und der Einfluß des Königthums sichtlich immer mehr sank? Schicksal und Lage des Gottesreiches war nicht mehr in gleichem Maße, wie in der assyrischen Periode, von dem Könige abhängig. Auch ein frommer König, wie Josia, konnte die dem Staate drohende Katastrophe nur allenfalls noch eine Weile hinausschieben, aber nicht mehr abwenden (vgl. 2 Kön. 22, 15 ff.; 23, 26 f.; Jer. 15, 4). Die letzten Könige aber trugen zwar nach Kräften dazu bei, das Gottesreich zu zerrütten und den Ruin des Staates zu beschleunigen. Aber das Reich war wesentlich schon den um die Welt Herrschaft streitenden Mächten preisgegeben. Waren doch die Könige selbst theilweise von denselben auf den Thron erhoben worden, Josakim von Pharao Necho, Zedekia von Nebukadnezar, während dem Regimente von Joahas durch Ersteren, dem Jojachin's durch Letzteren ein rasches Ende gemacht worden war. Auf ein Königthum, über welches die Beherrscher der heidnischen Weltreiche verfügten, konnten die Blicke Derer, denen die Interessen des Gottesreiches am Herzen lagen, nicht mehr als auf den Grundpfeiler, welcher das Gebäude des Gottesstaates stützen sollte, gerichtet sein. Am wenigsten, wenn sich der König auch noch, wie es bei Zedekia der Fall war, den Magnaten gegenüber ganz macht- und willenlos zeigte. Das Buch Jeremias' läßt uns ja deutlich erkennen, wie sehr dieser König sich fürchtet, dadurch daß er seinen besseren Regungen folgte, die Großen des Reiches gegen sich aufzubringen

(vgl. z. B. Jer. 37, 17; 38, 14 ff.). Der Umstand, daß nach Lage der geschichtlichen Verhältnisse das Königthum nicht mehr der den Gang der Geschichte bestimmende Factor war, ist der Grund davon, daß auch die messianische Weissagung dieser Periode die Vollendung des Königthums in der Person des Messias nicht mehr als die Hauptbedingung der Vollendung des Gottesreiches in den Vordergrund stellt, sondern — wenn sie überhaupt noch von dem Messias redet — das „durch göttliche Gnaden und Gaben verklärte Königthum des davidischen Hauses nur als etwas zu den andern Segnungen, die dem begnadigten Volke zu Theil werden, Hinzukommendes“ a) darstellt. —

In der Zeit des Exiles lösen sich die Heilshoffnungen und Heilsaussichten vollends von dem davidischen Königthume ab. In Jes. 40 — 66, diesem „Evangelium vor dem Evangelio“, in welchem die messianische Weissagung des Alten Bundes in vieler Beziehung den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht, ist nirgends von dem zukünftigen messianischen Könige die Rede. Auch nicht in Jes. 55, 3 — 5, wo vielmehr gerade ausdrücklich die zuverlässigen David gegebenen Gnadenverheißungen dem Volke Gottes zugeeignet werden (vgl. z. d. St. einerseits 2 Sam. 7, 8 ff.; Ps. 18, 44 ff. 50 und andererseits Jes. 43, 10; 44, 8). — In dieser Zeit, da der Gottesstaat zertrümmert war und der Opfercultus aufgehört hatte, konnte weder das Königthum, noch das Priesterthum, sondern nur noch das echte Prophetenthum der Mittelpunkt des nationalen und religiösen Lebens Israels sein und als der lebenskräftige Factor betrachtet werden, der den Fortbestand und die Wiedergeburt des Reiches Gottes verbürgte. Ihm mußten die Blicke Aller, die des verheißenen Heiles warteten, sich zuwenden, wenn sie nach einem ihnen von Gott gegebenen Unterpand ihrer Hoffnung suchten. Das Prophetenthum aber war keine feste, ständige Institution. Gabe und Amt der Prophetie war nur an die Person Derer geknüpft, die Jehova berufen hatte; und eine oder auch mehrere, geschichtliche Einzelpersonen konnten nicht als Träger des messianischen Heiles betrachtet werden. Ihre Stellung im Gottesreiche

a) Vgl. Bertheau a. a. O., Bd. IV, S. 684.



aber beruhte darauf, daß sie, als Hauptträger der Idee des Volkes Gottes, vor Andern von dem Geiste Gottes ergriffen und erleuchtet waren; und die Gabe des Geistes war der ganzen Gemeinde zugesagt. Darum knüpfen sich jetzt alle messianischen Aussichten an die Idee des Volkes Gottes an, so aber daß dasselbe als ein mit einem prophetischen Berufe an die Menschheit beauftragtes Organ Jehova's betrachtet wird. Die Stelle des, mit der Fülle gottverliehener Macht und Herrschergewalt ausgestatteten, siegreich über alle Feinde triumphirenden, messianischen Königs wird von ihm, dem seinen prophetischen Zeugenberuf in unerschütterlicher Treue, in ausdauernder Geduld und in glaubensstarker Hoffnung unter Schmach und Verfolgung erfüllenden, durch Leiden zur Herrlichkeit eingehenden Knecht Jehova's eingenommen. Dieser steht jetzt im Mittelpunkte des Bildes der Vollendungszeit. Er ist das Organ, durch welches Gott sein Reich auf Erden in verklärter Gestalt wieder aufrichtet und seinen Heilsrathschluß über die ganze Menschheit zur Ausführung bringt. —

Sobald dagegen der Gottesstaat äußerlich wiederhergestellt ist und in Serubabel ein Fürst aus dem Hause David's an seiner Spitze steht, als eine der Hauptstützen seines Bestandes, da sehen wir auch gleich bei Haggai (2, 21 ff.) und Sacharja (3, 8 ff.; 6, 9 ff.) die Weissagung von dem messianischen Könige noch einmal wieder aufleben a); ja von letzterem Propheten wird sie in sehr eigenthümlicher Weise neugestaltet, worauf wir unten zurückkommen werden. Bei Maleachi dagegen, zu dessen Zeit es keinen davidischen Fürsten mehr gab, verschwindet sie wieder, um zuletzt — nicht aus Anlaß der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, sondern nur in Folge der Bekanntschaft mit den schon als heilige Schriften geltenden Prophetenschriften — im Buche Daniel noch einmal aufzuleuchten und noch ein helles Licht auf den übermenschlichen Charakter der Person des Messias fallen zu lassen. Nachdem man nämlich schon lange kein einheimi-

---

a) Die Stelle Hag. 2, 21 ff. ist nach Analogie von 1 Mos. 12, 3 vgl. mit 1 Mos. 18, 18; 22, 18 nicht bloß von der Person Serubabel's, sondern von ihm und seinem Geschlechte zu verstehen.

ches Königthum mehr gehabt hatte und das Haus David's in Niedrigkeit versunken war, durch die alten Weissagungen aber die Erwartung eines messianischen Königs unverilgbar in die Herzen sich eingewurzelt hatte, wird hier der Messias nicht mehr einfach als Sproß aus dem Geschlechte David's, nicht mehr als ein von Hause aus andern Menschenkindern gleicher und nur durch sein eigenthümliches Verhältniß zu Jehova über sie erhobener König, sondern als eine, einem Menschensohne gleichende, wie sonst Jehova selbst, auf des Himmels Wolken kommende und von Gott mit dem ewigen Königthume über das auf den Trümmern aller Weltreiche errichtete Gottesreich bekleidete Person charakterisirt (Dan. 7, 13 f.) a). —

Der Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Weissagung von dem messianischen Könige hat unsere aufgestellten Sätze bestätigt.

- a) Es ist bekanntlich streitig, ob die einem Menschensohne gleichende Gestalt im Sinne des Propheten der Messias oder — wie namentlich Hitzig z. d. St. und Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 209 f. Schriftbeweis (1. Aufl.) II, 2. S. 541 f. annehmen — eine sinnbildliche Darstellung des „Volks der Heiligen des Höchsten“ ist. Letztere Ansicht scheint sich auf die authentische Erklärung in B. 18. 22. 27 berufen zu können. Wir hätten dann auch hier eine einfache Bestätigung der sonst gültigen Regel. Uns scheint jedoch die herrschende Deutung der Stelle auf den Messias die richtige zu sein. Die bildlich=allegorische Darstellungsform wird ja in B. 9 verlassen; von der ganzen, im Himmel vor sich gehenden Gerichtsscene ist, abgesehen von der Rückbeziehung B. 11 u. 12, in eigentlichen Worten die Rede. Ferner könnte von dem heiligen Volke nicht wohl gesagt werden, daß es mit d. h. auf des Himmels Wolken gekommen sei. Und endlich wird ja auch nach dem wenig jüngeren III. Buch der Sibyllinen B. 652 f. (vgl. auch B. 48. 286 f.) der Messias von Gott „von der Sonne herab“ gesendet. Auch ist die Stelle bekanntlich schon von den Verfassern des vierten Esrabuches (13, 1 ff.; 12, 32 ff.) und des Buches Henoch (46, 1; 48, 2 ff.; 62, 5. 7; 69, 27. 29) messianisch aufgefaßt worden. — Jenen Hauptgrund für die gegentheilige Ansicht aber können wir darum nicht für entscheidend halten, weil die Verse 13 f. als eigentliche Rede keiner besonderen Deutung bedurften, wogegen hervorgehoben werden mußte, daß die jetzt dem Tyrannen Antiochus preisgegebenen Heiligen Gottes unter dem Messias und durch ihn am Ende über alle Reiche herrschen werden. Warum diese Weissagung trotzdem nicht gegen unsre Ausführungen spricht, ist oben angedeutet.

Eine noch viel augenfälligere Bestätigung aber erhalten sie, wenn wir nun darauf achten, zu welcher Zeit und unter welchen geschichtlichen Verhältnissen die Idee des Priesterthums für die messianische Weissagung eine größere Bedeutung gewinnt. In der ganzen vorexilischen Zeit wird der Priester bei der Schilderung des Gottesreiches der Vollendungszeit wohl dann und wann gedacht (z. B. Jer. 31, 14; 33, 18 ff.), aber nie — sogar bei Ezechiel nicht — wird dem Priesteramte eine Mitwirkung zur Vollführung des göttlichen Heilsrathschlusses zugeschrieben. Der Grund liegt darin, daß es — von Hause aus vorwiegend auf eine den gesetzlich = geordneten Bestand des Nationalcultus und die religiöse Sitte conservirende Thätigkeit angewiesen — während der Zeit der Königsherrschaft keinen besonders hervortretenden Einfluß auf den Gang der Geschichte des Gottesreiches übte; nur was die Geschichte von den Hohepriestern Jojada (2 Kön. 11 und 12) und Hilfia (2 Kön. 22) berichtet, läßt ausnahmsweise und für kurze Zeit einen solchen erkennen, wiewohl auch das Eingreifen dieser Männer in die Geschicke des Reiches weniger ein amtlich = priesterliches, als ein durch ihre amtliche Stellung nur unterstütztes persönliches ist. — Wenn ferner die messianische Weissagung aus der Zeit des Exiles uns das am Ziele seiner Bestimmung angelangte Gottesvolk als ein mittlerisch zwischen Gott und der übrigen Menschheit stehendes Priestervolk zeigt (Jes. 61, 6; 66, 21), so ist doch wesentlich die Idee des Eigenthumsvolkes Jehova's (vgl. 2 Mos. 19, 6), und nicht die Idee des besonderen, levitischen Priesterthums der Ausgangspunkt dieser Ankündigung. Und doch waren auch die Priester, und namentlich der Hohepriester, als die reinen, geheiligten und mit dem Sühnamte betrauten, mittlerischen Vertreter der Gemeinde vor Jehova *τύποι τῶν μελλόντων*. Auch in der Idee des Priesterthums lag ein Entwicklungskeim messianischer Erkenntnisse. Zur Entfaltung kommt derselbe in der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exile. Der Wiederaufbau des Tempels und die Wiederherstellung des Tempelcultus war in dieser Zeit der Mittelpunkt aller nationalen und theokratischen Interessen und Bestrebungen. Darauf war nach der Prophetie auch Gottes Fürsorge für sein Volk jetzt concentrirt. Indem Jehova die

Vollendung des Tempelbaues verbürgte, verbürgte er auch den Bestand und die dereinstige Vollendung des Gottesreiches. In dieser Zeit hatte das Priesterthum eine viel größere Bedeutung für die Zukunft des Gottesreiches als früher. Namentlich aber tritt der Hohepriester Josua dem Davididen Serubabel so selbständig zur Seite, wie früher nie ein Hohepriester einem Könige, und Beide arbeiten in einträchtigem Eifer, durch prophetischen Zuspruch ermuntert, an dem Bau der Gotteswohnung und an der Wiederaufrichtung des Gottesreiches. Diese geschichtlichen Verhältnisse spiegeln sich in der messianischen Weissagung. Sie macht jetzt die Priester, deren amtlicher Charakter Reinigkeit und Heiligkeit ist, und die von Amtswegen Jehova nahen durften, zu Vorbildern der von ihren Sünden gereinigten, heiligen, priesterlich zu Gott nahenden Gemeinde der Vollendungszeit, und den Hohepriester insbesondere zum Typus des an der Spitze dieser Gemeinde stehenden Messias (Sach. 3, 8 ff.; 6, 11 ff.). Dieser wird also bestimmt als Priesterkönig aufgefaßt, freilich nicht sofern er Opfer darbringen und das Volk entsündigen soll, sondern nur sofern er selbst in besonderem Grade eine geheiligte, Gott angehörige Person und ihm unmittelbar priesterlich zu nahen berechtigt, und sofern er Haupt und Vertreter eines von Sünde und Schuld gereinigten, heiligen Priestervolkes ist. Gerade im Hinblick hierauf ist nicht der Davidide Serubabel, sondern der Hohepriester Josua zum Typus des Messias gemacht. Doch hat dies auch noch einen andern Grund. — Der Prophet Sacharja will zwar keineswegs — wie man gewöhnlich meint — das ankündigen, daß der Messias das königliche und das hohepriesterliche Amt in seiner Person vereinigen werde. Vielmehr zeigt er uns in dem Gottesreiche der Vollendungszeit neben dem messianischen Könige auch den messianischen Hohepriester, der jenem zur Seite auf dem Königsthron sitzt, und — ebenso wie es jetzt Serubabel und Josua thaten — in einträchtiger Gemeinsamkeit mit jenem zum Wohle des Gottesvolkes und im Interesse des Gottesreiches zusammenwirkt. Das Regiment des messianischen Reiches stellt der Prophet allerdings als ein einheitliches und als ein königliches und hohepriesterliches dar; aber es wird dies, nicht durch Vereinigung beider Aemter in einer Person, sondern dadurch



daß der Hohepriester auf den Thron des Messias erhoben, und daß der messianische König und der messianische Hohepriester dasselbe in einem Geist und Sinn gemeinsam führen (Sach. 6, 13) a). Und eben diese nahe Verbindung und Regierungsgemeinschaft, in welcher das Hohepriesterthum mit dem Königthum stehen wird, soll dadurch mit angedeutet werden, daß nicht Serubabel, sondern Josua zum Typus des Messias gemacht wird. — Auch in der Weissagung Maleachi's zeigt sich noch, daß jetzt das Priesterthum in dem

- a) Gegen die herrschende, auch von Röhler („Die nachexilischen Propheten“) wieder verteidigte Erklärung der Worte  $\text{יְהוָה יִשְׁבֹּן עָלָיו}$  durch: „und er (der Messias) wird Priester sein auf seinem Throne“, entscheiden die Schlußworte: „und Rathschluß des Friedens (d. h. einträchtiges Zusammenwirken) wird bestehen zwischen beiden“. Der Sinn dieses Schlußsatzes ist nämlich nicht — wie Hengstenberg und Röhler meinen —: „Der Messias, in welchem König und Priester eins geworden sei, fasse und vollführe einen Plan, welcher dem Volke Gottes zum Frieden verhelfen solle“; das ist gegen den einfachen Wortlaut ( $\text{יְהוָה יִשְׁבֹּן עָלָיו}$ ). Da der Schlußsatz deutlich von zwei Personen redet, so können die streitigen Worte nur mit Ewald, Hitzig, Bertheau, Stähelin übersetzt werden: „und ein Priester wird sein auf seinem Throne“. Gewöhnlich wird nun das Suffix in  $\text{יִשְׁבֹּן}$  auf  $\text{יְהוָה}$  bezogen. In diesem Falle sind die gegen diese Uebersetzung erhobenen Einwendungen vollkommen begründet. Für den Priester ist es nicht charakteristisch, daß er auf einem Throne sitzt, sondern daß er vor Jehova steht (5 Mos. 17, 12; Richt. 20, 28); ein Einwand, der durch Verweisung auf 1 Sam. 4, 13. 18 natürlich nicht entkräftet wird. Und die Ankündigung, daß es in der messianischen Zeit auch einen Priester geben werde, wäre gar zu inhaltsleer. — Das Suffix ist vielmehr, ganz ebenso wie in dem vorausgehenden  $\text{יִשְׁבֹּן עָלָיו}$ , auf den Messias zu beziehen; und der Sinn ist: auf dem Thron des Messias, ihm zur Seite wird ein Priester sitzen. — Dieser Sinn ist schon in der LXX richtig wiedergegeben:  $\kappa\alpha\iota \lambda\omicron\tau\alpha\iota \iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma \epsilon\kappa \delta\epsilon\chi\iota\omega\upsilon\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . — Wir weisen noch darauf hin, daß die Nebeneinanderstellung eines messianischen Königs und eines messianischen Priesters dazu stimmt, daß auch in Sach. 4 Königthum und Hohepriesterthum (die beiden Oelbäume), beziehungsweise deren Träger (die zwei Zweige der Oelbäume; vgl. B. 14), die Organe sind, welche den Geist Jehova's (das Oel), durch welchen der Organismus der Theokratie erwächst und erhalten wird, diesem zuführen. — Die gewaltsamen Emendationen Ewald's, Hitzig's und Anderer in B. 11 und 12 halten auch wir für ganz überflüssig.

Kreis der messianischen Erwartungen eine hervorragendere Stelle einnimmt. Wie dieser Prophet in seinen Rügen die Priesterschaft, das Opferwesen, den Zehnten u. dgl., besonders berücksichtigt, so hebt er auch als einen Hauptzweck des richterlichen Kommens Jehova's die Läuterung und Erneuerung der Leviten hervor, in Folge deren die Opfergaben der erneuerten Gemeinde, durch Vermittlung der erneuerten Priesterschaft dargebracht, Jehova wohlgefällig sein werden (Mal. 3, 3 f.). —

Auch noch eine andere messianische Erwartung tritt erst in der exilischen, und ausgebildet erst in der nachexilischen Zeit auf: die Erwartung, daß das Gottesreich der Vollendung dadurch werde ausgerichtet werden, daß Jehova selbst kommen werde, um seinen Einzug im Tempel zu halten und diesen für ewig zur Stätte seiner Wohnung zu machen. — Daß diese Weissagung in der angegebenen Zeit zur Entfaltung gekommen ist, ist darin begründet, daß damals das nationale und theokratische Interesse vorzugsweise darauf gerichtet war, daß der Tempel wiedererstehe und wieder das werde, was er in früheren Zeiten gewesen war. — Schon Ezechiel hatte von dem Wiedereinzug der Herrlichkeit Jehova's in den neuen Tempel geweissagt (43, 2 ff.). Der „große Unbekannte“ hatte Jerusalem die nahe Ankunft des Gottes Israels angesagt (Jes. 40, 9 f.; 52, 8; 60, 1 f. 19 f.). Aber erst in der Weissagung Haggai's und Sacharja's tritt der Ausbau und die Verherrlichung des Tempels so sehr in den Mittelpunkt der Heilsansichten, daß selbst die Bekehrung der Heiden in teleologische Beziehung dazu gesetzt (Hag. 2, 7 ff.; Sach. 6, 15) und auch aus der Thätigkeit des Messias der Ausbau des Tempels besonders hervorgehoben wird (Sach. 6, 13; vgl. sonst Sach. 3, 9; 4, 7. 10), weil mit dem Anbruch der Vollendungszeit Jehova sich aus seiner heiligen Wohnung aufmachen will, um inmitten Jerusalems für immer Wohnung zu machen (Sach. 2, 14. 15. 17; 8, 3). Bei Maleachi aber wird dieses Kommen Jehova's in seinen Tempel oder des Bundesengels, in welchem er erscheint und durch welchen, als den Wächter und Wiederhersteller des Bundes (daher der Name), er das die Frevler aus seinem Volke ausschheidende Gericht hält, und Derer, die wahrhaft

sein Volk sind, sich annimmt, zur Hauptidee der messianischen Weissagung (Mal. 3, 1—5. 16 ff.) a).

Diese Belege werden wohl ausreichen, um davon zu überzeugen, daß wirklich nach dem Rathe Gottes der Verlauf der Geschichte und der Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse dazu dienen mußte, die in der alttestamentlichen Religion enthaltenen verschiedenen Keime messianischer Erkenntnisse nach und nach zur Entfaltung zu bringen, um von verschiedenen Ausgangspunkten aus auf das Heil hinzuweisen, welches, als die Zeit erfüllet war, erscheinen sollte b).

2. Es bleibt uns nun noch übrig, den zweiten Punkt zu erörtern, in welchem sich der Einfluß der Zeitgeschichte auch in dem idealen Gehalte der messianischen Weissagungen bemerklich macht.

— Die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes ist selbst die fortschreitende Ausführung des Planes, welchen Gott entworfen hat, um das Ziel seiner Heilsabsichten herbeizuführen. Israel soll durch Gottes Führen und Regieren für die Erfüllung seines Be-

a) Der מַלְאָךְ הַקָּדוֹשׁ ist nicht identisch mit dem vorher genannten, von Jehova hergehenden Boten, ist also nicht Elias (gegen Ewald und Hitzig); denn dagegen spricht schon das Verhältniß der Sätze des Verses zu einander, und besonders der vollständige Parallelismus der zwei Relativsätze und ihre ebenmäßige Rückbeziehung auf Mal. 2, 17. Aus Beidem erhellt, daß das Erscheinen des Bundesengels mit dem Kommen des Herrn in seinen Tempel zusammenfällt, während der Bote Jehova's (Elias) Beiden vorausgeht. Auch paßt das מַלְאָךְ in Mal. 3, 2 nicht zum Auftreten eines Menschen; und die dem Bundesengel zugeschriebene, richterliche Thätigkeit kommt Elias nicht zu. — Aber auch an den Messias (Jüngstenberg) oder an einen andern Moses (Hofmann) hat man nicht zu denken. Gemeint ist vielmehr der Engel Jehova's, in welchem Jehova selbst erscheint, indem er seinen Namen, (sein offenbar werdendes Wesen) in ihm wohnen läßt (vgl. 2 Mos. 23, 20; 14, 19; 4 Mos. 20, 16; Jes. 63, 9). Als Bundesengel ist derselbe in wesentlich gleicher Weise auch 2 Mos. 23, 20 ff. charakterisirt.

b) Es ist ein Verdienst Hofmann's, in seiner Schrift „Weissagung und Erfüllung“ diesen Zusammenhang zwischen der Geschichte und der Weissagung vom Offenbarungsgläubigem Standpunkt aus zuerst hervorgehoben zu haben, wieviel Mängel dieses Werk (namentlich in Folge der grundsätzlichen Verleugnung aller Kritik) sonst auch hat.

rufes und für den Empfang des Heiles vorbereitet und erzogen werden. Und das ganze Weltregiment Gottes, auch sofern es die Geschichte anderer Völker bestimmt, hat in der Ausführung seines Rathschlusses über Israel seinen Mittel- und Zielpunkt. In den verschiedenen Perioden der Geschichte tritt nun zunächst, entsprechend dem jeweiligen Charakter der sittlich-religiösen Zustände Israels, seiner äußern Lage und der allgemeinen Völkerverhältnisse, bald das eine, bald das andere Grundgesetz des göttlichen Welt- und Reichsregiments besonders augenfällig an den Tag. Die über der Geschichte stehende, ihr ihren Gang vorzeichnende sittliche Weltordnung macht sich, gegenüber den verschiedenen Richtungen und Zielen, welche die menschliche Freiheit verfolgt, so geltend, daß bald diese und bald jene der ewigen Wahrheiten, welche in ihr zusammengefaßt sind, vor andern ihre thatsächliche Bezeugung findet. Jetzt ist der Gang der Geschichte vorzugsweise von diesem und dann wieder von einem andern der ewigen Gottesgedanken bestimmt, deren Summa das unwandelbare Regierungsprogramm des Königs aller Könige bildet. — Sodann treten im Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung an neuen Wendepunkten in der Regel auch neue Momente des Planes, den Gott sich für die Ausführung seiner Heilsabsichten gemacht hat, aus dem Dunkel des verborgenen Rathschlusses Gottes an das Licht hervor. Ist die Geschichte selbst die fortschreitende Ausführung dieses Planes, so enthüllt sie denselben auch mehr und mehr. — Der Prophet erkennt nun die göttliche Teleologie in der Geschichte seiner Zeit; seinem erleuchteten Auge ist ein Einblick in den Grund und in die Zwecke dessen, was Gott in der Gegenwart thut und in der nächsten Zukunft thun wird, eröffnet. Jene Gottesgedanken, welche die Geschichte seiner Zeit gestalten, und die neuen Momente des göttlichen Rathschlusses, welche in ihr anfangen, zur Ausführung zu kommen, treten für ihn aus dem dunkeln Gewirre der Tagesereignisse mit einer dieses Dunkel selbst erhellenden Klarheit hervor. Auf die Zeichen der Zeit zu achten und dieselben Andern zu deuten, seinen Zeitgenossen der Dolmetscher dessen zu sein, was Gott durch die Thatfachen der Geschichte zu seinem Volke redet, das ist ja eine wesentliche Berufsaufgabe des Propheten. — Bei der psychologisch-



vermittelten Entstehung der messianischen Weissagung kann es nun nicht anders sein, als daß die Gottesgedanken, welche zur Zeit des Propheten den Gang der Geschichte vorzugsweise bestimmen und mit welchen sein Geist darum besonders beschäftigt ist, auch die Grundgedanken werden, die seiner messianischen Weissagung ihren eigenthümlichen Inhalt und Charakter geben. Aus gleichem Grunde werden auch neue Gestaltungen der geschichtlichen Verhältnisse, neue „Zeichen der Zeit“ der messianischen Weissagung neue Ideen zuführen. Mit dem Fortschritte der Geschichte werden, so oft Neues anfängt sich vorzubereiten, dem Propheten neue Erkenntnisse über den Heilssrathschluß Gottes und über die Art und Weise, wie er zur Ausführung kommen soll, aufleuchten. Daher der schon früher erwähnte Parallelismus und das Gleichen-Schritt-Halten der Entwicklung der Geschichte des Gottesreichs und der Entwicklung der messianischen Weissagung. —

Wir belegen und veranschaulichen auch diese Bemerkungen durch einige Beispiele. Zunächst sei auf die Weissagung von dem Eingange der Heiden in das Reich Gottes hingewiesen. Die in der alttestamentlichen Religion liegende, universalistische Tendenz war anfangs noch durch die ganz volksthümliche Gestaltung des Gottesreiches und den scharfen Gegensatz, in welchen Israel zunächst zu andern Völkern treten mußte, zurückgehalten. Israel war noch ganz dem, zu künftigem Gebrauche im Röcher verborgenen Pfeile gleich (Jes. 49, 2). Auch die messianische Weissagung der ältesten Propheten ist noch wesentlich particularistisch. Bei Joel ist die Stätte des auf Erden aufgerichteten Gottesreiches der Vollendung das kleine Land Juda; nicht einmal das Zehnstämmereich zieht er in Betracht; von einer Theilnahme der Heiden an dem messianischen Heile ist vollends keine Rede. Sie werden nur berücksichtigt, sofern sie dem Gottesreiche feindselig gegenüberstehen und darum dem vernichtenden Strafgerichte verfallen. Aber auch dieses Gericht trifft doch nur die Nachbarvölker mit Einschluß Aegyptens; die fernen Sabäer z. B. bleiben davon unberührt (Joel 4, 7). — Bei Amos erstreckt sich zwar das Gottesreich

der Vollendungszeit nicht blos über ganz Palästina, sondern auch über die benachbarten Länder, soweit dieselben einst durch David unterworfen worden waren (weshalb auch Edom nicht — wie bei Joel — zur Wüste, sondern nur dem Volke Gottes unterthan wird). Aber Empfänger des messianischen Heiles ist auch hier Juda, das Haus David's an seiner Spitze; durch ihren Anschluß an Juda nehmen auch die Ephraimiten daran Theil; dagegen nicht so die heidnischen Nachbarvölker, die nur die Oberherrschaft des Volkes Gottes und des Hauses David's anerkennen müssen. — Auch Hosea stellt das messianische Heil nur Israel in Aussicht. — In Sach. 9, 9 f. begegnen wir allerdings einer Erweiterung des messianischen Ausblicks über die Grenzen Israels hinaus; der Friedenskönig waltet mit seinem segensreichen Regiment auch über anderen Völkern bis zu den Enden der Erde hin. Jedoch ist zu beachten, daß hier nur erst das in der Idee des theokratischen Königthums enthaltene universalistische Moment hervortritt (S. 66 f.). — Die erste uns erhaltene, eigentliche Weissagung von einem Eingange der Heiden in das Reich Gottes liegt in jenen berühmten, von Jesajas und von Micha verkündeten Worten vor, welche uns den Berg des Hauses Jehova's als den alle andern Berge hoch überragenden Mittelpunkt der Erde zeigen, zu welchem alle Völker wallfahrten, voll heilsbegierigen Verlangens, sich von dem Gotte Jacob's über seine Wege unterweisen zu lassen und in seinen Pfaden zu wandeln (Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—4). Hier liegt die klare Erkenntniß zu Grunde, daß nach Gottes Rathschluß seine Offenbarung inmitten Israels für die ganze Menschheit bestimmt ist. — Es ist ein uns unbekannter, älterer Prophet (keinenfalls Joel, an welchen Manche gedacht haben), der in diesen Worten zuerst die ganze Erde für das Reich seines Gottes in Anspruch genommen und allen Völkern die Botschaft des Heiles angekündigt hat. Aber schwerlich gehört er viel früherer Zeit an. Denn gerade der Umstand, daß die zwei Hauptpropheten der assyrischen Periode, Jesajas und Micha, seine Worte reproduciren, deutet darauf hin, wie neu und merkwürdig eine solche Weissagung damals noch erschien, und die uns erhaltenen älteren Prophetenschriften enthalten ja, wie bemerkt, kein Seitenstück dazu. —

Bei Jesajas und Micha selbst aber finden wir die universalistische Idee noch öfter ausgesprochen und namentlich in Jes. 19, 18—25 in sehr eigenthümlicher Weise weiter entwickelt. Denn hier zeigt uns der Prophet ausdrücklich das Gottesreich der Vollendung als eine die ganze damals bekannte Welt umfassende, von Jehova in allen ihren drei Theilen gesegnete Universaltheokratie, Israel als Erbbesitz, gleichsam als Stammland Jehova's den Mittelpunkt bildend, auf der einen Seite Aegypten, als ein jetzt Gott angehöriges Land und Volk, auf der andern Seite Assyrien, jetzt auch, wie Israel, das Werk seiner Hände, beide nicht mehr im Kampf um die Weltherrschaft, sondern im friedlichen Verkehr stehend, und beide Jehova dienend. — Wir sehen: so lange Israel nur mit den Nachbarvölkern in nähere Berührung kam, so lange also der Rathschluß Gottes, daß das unter Israel begründete Gottesreich keine bloß volksthümliche, sondern eine menschheitliche Bestimmung hatte, in der Geschichte noch gar nicht sich andeutete, so lange verkündet auch die messianische Weissagung noch Nichts von der künftigen Ausdehnung des Gottesreiches über alle Völker. Erst als durch das erfolgreiche Streben der Assyrer, ein Weltreich zu gründen, die Gesichte Israels und des Gottesreiches anfangen, sich mit den Gesichten aller Völker der dem Israeliten bekannten Welt zu verflechten, trat jener Gottesgedanke in dem Gang der Geschichte für das erleuchtete Auge Dessen, der die Zeichen der Zeit verstand, an das Licht. Von da an ist Israel gleichsam auf einen höheren, weithin für alle Völker sichtbaren, weltgeschichtlichen Schauplatz gestellt. Daher nun die klare, volle Erkenntniß, daß Gottes Thaten an und für Israel alle Völker angehen (vgl. z. B. Jes. 8, 9; 18, 3. 7; 33, 13); daher zieht jetzt ein Jesajas die ganze Weltgeschichte in den Bereich der Weissagung, indem er sich zuerst ausführlich auch mit den Gesichten der fremden Völker beschäftigt; daher nun auch in der messianischen Weissagung die Idee der Universalität des Gottesreiches der Vollendung. — Ja wir dürfen noch weiter gehen! Wir dürfen getrost behaupten, daß Assur, wie es als Werkzeug in der Hand Jehova's, in die Geschichte Israels eingreifen mußte, um — ohne

es selbst zu wissen — den Rathschluß Gottes zur Ausführung zu bringen, so auch ganz unmittelbar die Entwicklung der Erkenntniß des Heilsrathschlusses Gottes fördern mußte. Denn die Idee eines Weltreiches, die Idee einer Universalmonarchie ist nicht zuerst von den Israeliten, sondern von den Assyrern gefaßt worden. Durch den Anspruch der assyrischen Könige auf Weltherrschaft, die ihnen nach ihren übermüthigen, hochfliegenden Gedanken kein Volk und kein Gott (Jes. 10, 13 f.; 36, 18 ff.; 37, 11 ff.) vorenthalten oder schmälern sollte, wurden die Propheten veranlaßt, aus der alttestamentlichen Gottesidee die Consequenz zu ziehen, daß diese Weltherrschaft vielmehr dem Könige Israels zufallen müsse. Indem die theils schon begründete, theils in Aussicht genommene assyrische Universalmonarchie dem Gottesreiche gegenübertritt, wird so auch das letztere als eine, alle Völker einheitlich in sich zusammenfassende, die Stelle aller andern Reiche einnehmende Universaltheokratie gedacht und in Aussicht genommen. —

Seitdem bleibt die universalistische Idee ein bedeutsam hervortretendes Moment der messianischen Weissagung; so bei Jephania (Jes. 2, 11; 3, 9), bei Habakuk (2, 14), bei dem Verfasser von Sach. 12—14 (14, 9. 16), bei Jeremias (3, 17; 4, 2; 12, 15 ff.; 16, 19 f.; 46, 26; 48, 47; 49, 6. 39). Bei Ezechiel dagegen macht sich, wenn auch die universalistische Idee nicht ganz fehlt, doch der alte Particularismus wieder mehr geltend, was mit seinem, früher besprochenen, levitisch=priesterlichen Standpunkt zusammenhängt. — Den bedeutendsten Entwicklungsfortschritt aber macht die Weissagung von der Theilnahme der Heiden an dem messianischen Heile in der Zeit des Exiles. In dem Buche Jes. 40—66 entfaltet sie die reichsten und schönsten Blüthen. Seit Israel wirklich unter die Völker zerstreut war, und seit die frommen Israeliten, in fortwährender Berührung mit den Heiden, die Nichtigkeit und lächerliche Thorheit des Götzendienstes stets in nächster Nähe vor Augen hatten und dadurch um so mehr des großen Schatzes, der ihnen durch die Offenbarung des alleinwahren, lebendigen Gottes anvertraut war, und der sieghaften Kraft der Wahrheit sich bewußt wurden, wurde nicht nur die Gewißheit, daß in nicht ferner Zeit alle Völker Jehova anerkennen und das Gottes-



reich über die ganze Erde sich ausdehnen werde, zur höchsten Zuversicht gesteigert, sondern es wurde jetzt auch das Bewußtsein geweckt und entwickelt, daß Israel gerade dazu von Gott erwählt worden sei, um als Licht der Heiden die Erkenntniß des wahren Gottes allen Völkern zu bringen. Auch hier erwächst also aus den neuen geschichtlichen Verhältnissen für die messianische Weissagung eine neue Idee, deren reicher Inhalt freilich nur eben von dem großen Unbekannten entfaltet worden ist, während seine Nachfolger, die nachexilischen Propheten, zwar die Verheißung der dereinstigen Befreiung der Heiden wieder aufnehmen, aber ohne die weitere und tiefere Ausführung, die Jener ihr gegeben hat. —

Einige andere Belege für unsere letzten Ausführungen mögen schließlich nur noch kurz angedeutet werden. Für die Propheten der assyrischen Periode, Jesajas und Micha, ist der oft wiederholte Gedanke charakteristisch, daß nur ein Rest sich bekehren und des messianischen Heils theilhaftig werden werde. Dieser Grundgedanke ihrer messianischen Weissagung ist auch ein in der Geschichte jener Periode hervortretender Gottesgedanke. Durch die Vernichtung des Zehnstämmereiches wurde das Gottesvolk vorerst auf die Bürger des Reiches Juda reducirt, und in dem über dieses Reich ergehenden, von den Assyriern vollzogenen Gerichte blieb nur ein Rest, Jerusalem, und die sich dahin geflüchtet hatten, verschont (vgl. Jes. 37, 4. 32). — In der assyrischen Periode trat aber auch die Wahrheit in hellstes Licht, daß auch die größte Weltmacht das kleine Gottesreich nicht vernichten und den Heilsrathschluß Gottes über Israel nicht vereiteln könne, daß vielmehr ein solches Unterfangen nur zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen müsse. Daß die Rechte des Herrn den Sieg behält über alle Feinde, das predigte damals die Geschichte sowohl des syrisch-ephraimitischen Kriegs, als des Kriegszugs Sanherib's mit besonderem Nachdruck. Das ist denn auch der Grundton der messianischen Weissagung des Propheten Jesajas, dem auch der bevorstehende Sieg Jehova's über Assurs Weltmacht fast so klar, als wäre er schon erfolgt, vor dem Geistesauge stand. Die sieghafte Macht Jehova's und seines Gesalbten ist ein überall hervortretender Charakterzug seiner Bilder der Vollendungszeit. Sie

vernichtet alle äußeren Feinde und die unbußfertigen Frevler und ermöglicht dadurch die Aufrichtung des vollendeten Gottesreiches. — Recht deutlich zeigt sich ferner der enge Zusammenhang von Weissagung und Geschichte darin, daß die messianische Weissagung, welche den Abschluß eines ganz neuen Bundes Jehova's mit seinem Volke in Aussicht stellt, und das Gottesreich der Vollendung so klar und bestimmt als ein von dem bisher bestehenden Gottesstaat verschiedenes charakterisirt (Jer. 31, 29—34; vgl. 3, 16 f.), — gerade von dem Propheten verkündigt wird, der, wie keiner der früheren, sich von der Mangelhaftigkeit der alttestamentlichen Institutionen hatte überzeugen müssen, und die unabwendbare Zerrümmung des bestehenden Gottesstaates herannahen sah. Jeremias hatte erfahren, daß selbst die Reformation Josia's den bald nach dem Tode dieses frommen Königs eingetretenen Abfall des ganzen Volkes nicht hatte aufhalten können. Es hatte sich klar gezeigt, daß das dem Volke äußerlich gegenüberstehende Gesetz dasselbe nicht auf die Dauer seinem Gotte treu erhalten konnte. Das Königthum (seit Josia's Tode) und das Priesterthum hatten statt der Erhaltung nur der völligen Zerrüttung des Gottesreiches gedient. Und selbst das echte Prophetenthum, mit einer Rote falscher Propheten im Kampfe liegend, war nicht im Stande, das Verderben aufzuhalten, obschon allerdings in ihm die Kraft zur vereinstigen Erneuerung des Volkes enthalten war. Da leuchtet in dem Propheten, der den Untergang des bestehenden Gottesstaats kommen sieht, die Erkenntniß auf, daß das wieder erneuerte Gottesreich, welches ewigen Bestand haben soll, anderer Art sein müsse, als das bisherige. Die Gerichtsthaten Gottes, die er ankündigen muß, sind ihm selbst eine Belehrung darüber, daß in der Daseinsform des Gottesreiches das Alte vergehen und Alles neu werden muß. — Ferner: während des Exiles wurde das seinem äußeren Bestande nach zertrümmerte Gottesreich, ohne alle äußerlichen Hülfsmittel und Stützen, von Denen, welche die Träger und Repräsentanten der Idee des Volkes Gottes oder des Knechtes Jehova's waren, lediglich durch die Kraft lebendigen Glaubens und standhafter Treue und durch Bewährung derselben in den

schwersten Leiden erhalten. Nun verkündet auch die Prophetie (in Jes. 40 — 66), daß nur durch diese Mittel seine Vollendung herbeigeführt werden könne. Wie jetzt in der Geschichte die sieghafte Macht Jehova's und seiner menschlichen Organe äußerlich nicht hervortrat, vielmehr sich herausstellte, daß nach Gottes Rath der schließliche Sieg durch Bewährung der Treue gegen Gott und leidenswillige Erfüllung des von ihm übertragenen Berufs im scheinbaren, äußerlichen Unterliegen erungen werden müsse, so tritt auch in der messianischen Weissagung die Idee hervor, daß Treue bis zum Tode und tiefste Erniedrigung im Leiden für den Knecht Gottes der Weg zur Verherrlichung ist. — Endlich: gerade die treuen Jehovahverehrer hatten der Natur der Sache nach die Leiden des Exiles vorzugsweise zu tragen; sie hatten von den heidnischen Oberherren am meisten zu leiden, und wurden dazu noch von ihren abtrünnigen Volksgenossen gehaßt und verfolgt. Nun waren diese Frommen, in welchen die Idee des Volkes (oder Knechtes) Gottes in der Wirklichkeit am meisten Realität gewonnen hatte, freilich nicht schuldlos; sie bekannten im Namen des Volkes und in ihrem eigenen Namen, daß das Elend des Exiles die gerechte Strafe ihrer Sünden sei (Jes. 64, 4 ff.). Aber doch hielten sie in Glauben und Treue an ihrem Gotte fest; sofern sie Träger der Idee des Volkes Gottes waren, hatten sie das Exil nicht verdient; und Alles, was sie um ihrer Treue im Dienste Jehova's willen zu leiden hatten, war ein unschuldiges Leiden. Sie trugen vor Andern, was das von seiner Idee abgefallene, seinen Beruf verleugnende Israel verschuldet hatte. In ihnen trug das ideale Gottesvolk das Strafgericht, welches die Treulosigkeit des Israel der Wirklichkeit verdient hatte. An ihnen, dem inmitten Israels vorhandenen wahren Gottesvolke, den (relativ) gerechten Vertretern des ungerechten und treulosen Israel, bethätigte sich der Zorn Gottes gegen Israels Untreuen. Ihr Leiden war also ein stellvertretendes Tragen der Sündenschuld und = Strafen des Israel der empirischen Wirklichkeit. Es war ein für die Untreuen ihres Volkes dargebrachtes Schuldopfer. Und gerade um dieser seiner Knechte willen (Jes. 65, 8), um ihrer in diesem Leiden

bewiesenen ausdauernden Treue und Geduld willen, konnte der treue Bundesgott sein Volk nicht für immer in der Gewalt seiner Feinde lassen. Im Hinblick auf die leidenswillige Geduld, mit der sie die Bethätigung seines Zornes gegen die Sünden Gesamtsrahels trugen, mußte er um ihretwillen Gesamtsrahel begnadigen. Ihr stellvertretendes Leiden stellte sich darum als eine Züchtigung dar, welche das Heil des ganzen Volkes herbeiführen sollte. So eröffnen die geschichtlichen Verhältnisse der exilischen Zeit noch einen neuen Einblick in den Heilsrathschluß Gottes; es erwächst die Erkenntniß, daß Israhel und die Menschheit das Heil der Vollendungszeit dem stellvertretenden Strafleiden verdankt, welches der unschuldige Knecht Gottes in treuer Ausrichtung seines prophetischen Berufes, um fremder Sünden willen trägt, und welches für ihn selbst der gottgeordnete Weg zu seiner Verherrlichung ist (Jes. 53).

Wir sehen also, wie die Geschichte immer dazu mithelfen mußte, daß die messianische Weissagung ein Moment des göttlichen Heilsrathschlusses nach dem andern in das Licht stellen und immer klarere und bestimmtere Aufschlüsse über das Ende der Wege Gottes geben konnte. —

So viel über den bedingenden und bestimmenden Einfluß der Zeitgeschichte auf den Inhalt der messianischen Weissagung. Wir sind nunmehr hinreichend vorbereitet, um in einem dritten und letzten Artikel das Verhältniß der messianischen Weissagung zu der neutestamentlichen Erfüllung näher bestimmen zu können.

---



## 2.

**Zur pastoralen Seelenpflege.****Exegetische Andeutungen zur biblischen Psychologie.**

(Ein Conferenzvortrag.)

Von

**Rees von Esenbeck, Pfarrer in Wehlar.**

Zu tieferem Verständniß von Seelenzuständen, sowie zu einsichtiger und umsichtiger Behandlung derselben ist eindringendes Verständniß der biblischen Begriffe, die sich auf das menschliche Seelenleben beziehen, wie von selbst einleuchtet, von maßgebender Wichtigkeit. Dieses Verständniß wird aber wiederum zweifelsohne bedingt durch genaue und scharfe Worterklärung. Diese Worterklärung wird, damit sie gesund und fruchtbar sei, stets in einem rein philologisch-exegetischen Proceß sich entwickeln, der Wortbegriff wird aus dem Wortlaut sich ergeben müssen. Wobei das ganz allgemeingültige hermeneutische Gesetz sein unbedingtes Recht behauptet, daß das Wort des Redenden, wie bei jedem andern Buch, so auch bei der Bibel nur durch selbstverleugnende, empfängliche Hingebung und Vertiefung in dessen Sinn und Geist recht verstanden und ausgelegt werden kann. Womit das andere Gesetz zusammenhängt, daß des Redenden Geist sich seinen eigenthümlichen Wort- und Sprachgebrauch bildet, — begrenzt natürlich durch die feststehenden Grundbegriffe der Worte und Grundgesetze der Sprache.

So gewiß sich jedem Unbefangenen die fundamentale Geistes-einheit der Bibel überzeugend aufdrängt: so unzweifelhaft haben auch die Grundbegriffe, also auch die Worte, in welche sie gefaßt sind, in der ganzen Bibel überall denselben fundamentalen Inhalt, von dem ja nach den besondern Aufgaben, die den einzelnen heiligen Schriftstellern gestellt sind — oder, was ganz gleichbedeutend ist, die sich dieselben nach ihrem besondern innern und äußern Beruf

gestellt haben —, die eine oder andere Seite vornehmlich in Betracht gezogen wird.

Es sei mir gestattet, in der Form der Anmerkung hier daran zu erinnern, wie das Unterlassen eingehendster Entwicklung und schärfster Bestimmung der biblischen Grundbegriffe im catechetischen Unterricht eine viel zu wenig bedachte Ursache des so viel besprochenen und beklagten Mangels an Verständniß und Wirkung der Predigt ist, die fortwährend mit diesen Begriffen umgeht, sie naiver Weise als allbekannte voraussetzend. Und doch ist in jedem solchen biblischen Grundbegriffe ein ganzer locus dogmaticus und ethicus (und zwar nach deren innerer Einheit) von reichstem theologischen oder anthropologischem Gehalt zusammengefaßt. Ich habe mir es in meinem Confirmandenunterricht stets zu einer allerwichtigsten Aufgabe gemacht, es dahin zu bringen, daß sich die Kinder nach Maßgabe ihres Alters und ihrer allgemeinen Befähigung mit möglichster logischer Sicherheit in den biblischen Grundbegriffen bewegten. Welche Gedankenfülle liegt in den Begriffen z. B. von Gerechtigkeit, Heiligkeit, Versöhnung und Versöhnung, Liebe, Zorn, Tod, Fluch, Leben u. s. w. u. s. w., nach ihrer ganzen biblischen Prägnanz gefaßt! Ich habe die Erfahrung, daß ein einmal aufgeschlossenes Verständniß eines solchen Wortes sich nicht leicht wieder ganz verschließt. Auch erwäge man, daß wir in einer Zeit des vorwiegenden Verstandes, der Reflexion, der Kritik leben. Die Behandlung der evangelischen Wahrheiten wird sich, namentlich auf der Kanzel und in der Katechese, aber auch vielfachst in der besonderen Seelenpflege, diesem, wie jedem andern einmal vorhandenen Charakter einer Zeit in heiliger Condescendenz accommodiren, ohne weder von dem Gehalt, noch von Einfalt und Tiefe derselben auch nur das Geringste abzugeben. Der oberflächlichen, geist- und herzlosen Kritik muß eben die überzeugende und überwindende geistvolle Kritik frühzeitig entgegengestellt werden, die keine Begriffe in der Welt mehr vertragen können als die biblischen. Man nähre doch an ihnen unseres Volkes, des niedern wie des höhern und höchsten, Gedanken! Es wäre sicherlich ein dankbarstes Werk, wenn ein dazu Berufener einen Katechismus der

logisch und systematisch entwickelten biblischen Grundbegriffe in wahrhaft populärer Haltung verfaßte.

Es sei mir gestattet, einen der biblischen Fundamentalbegriffe für unser Nachdenken besonders herauszuheben. Nicht um auf Reichthum und Tiefen seines dogmatischen Gehalts unsere Betrachtung zu richten — davon sei nur einleitend und für meinen eigentlichen Zweck einigermaßen grundlegend geredet —; sondern um, auf seine psychologische Bedeutung hinweisend, durch einige exegetische Bemerkungen über die zum Bereich dieses Begriffs gehörenden Worte auf das Nachdrücklichste daran zu erinnern, von welcher höchsten praktischen Wichtigkeit eindringende und gründliche Sprachforschung in der heiligen Schrift auch sogar für ein Gebiet ist, das scheinbar am wenigsten dabei theilhaftig ist, für das Gebiet der pastoralen Seelenpflege. Wenn sogar dafür, um wieviel mehr für alle andern Gebiete, auf denen sich Denken und Thun des Pastors als solchen bewegt!

Der biblische Begriff, den ich vor Augen habe, ist der, welcher in das Wort Fleisch, *σὰρξ*, und die davon abgeleiteten Worte gefaßt ist.

In der Behandlung namentlich auch dieses Begriffs gibt die Dogmatik einen augenfälligen Beweis, daß für sie der scholastische Standpunkt noch keineswegs ein ganz überwundener ist, daß sie sich der psychologischen und physiologischen Forschung noch allzufern hält. Unter wenigen Andern haben Beck in Tübingen und namentlich Lange in Bonn diesen Weg ebenso muthig als erfolgreich betreten. Leider mag die dem letztern geistvollen Theologen eigenthümliche Form und Massenhaftigkeit des Inhalts Andere von der Verfolgung des eingeschlagenen Wegs unter einem gewissen Schein der Berechtigung zurückgeschreckt haben. Und doch liegt die Fortentwicklung der christlichen Dogmatik zunächst sicherlich gerade auf dem Gebiet der psychologischen und physiologischen, also der anthropologischen Forschung.

Lassen Sie mich die Trichotomie des menschlichen Wesens als biblisch gelehrt und begründet voraussetzen: Geist, Seele, Leib. Die abstracte Möglichkeit der Sünde, gegeben in der Geistigkeit, und

zwar zunächst in der ethischen Seite derselben, (Selbstbestimmung, Willensfreiheit), während die andere intellectuelle Seite derselben (Vernunft, Gotteserkenntniß und dadurch bedingte Selbsterkenntniß), als nur die andere Seite derselben einheitlichen und individuellen geistigen Action, von einer etwa im ethischen Thun wenn auch noch so leise keimenden Sünde unmittelbar empfindlichst mitberührt werden muß. Da zum Wesen der Persönlichkeit die intellectuelle und ethische Wechselbeziehung zu der Gesamtheit der Persönlichkeiten gehört, namentlich zu der principiellen Persönlichkeit Gottes — was hier nicht weiter auszuführen: so bringt jede Verletzung der ethischen Ordnung, welche das identische Gesetz für die einzelne Person wie für die Gesamtheit derselben ist, unvermeidlich alsbald diesen einzelnen verletzenden Geist in eine Spannung zur Gesamtheit der geistigen Welt, die sich natürlich unmittelbar fühlbar macht als Spannung gegen Gott als das persönliche Princip der Geistigkeit. Die in sich unantastbare Ordnung der geistigen Welt erweist sich aber sofort dem Verletzenden als richtend und strafend — Zorn und Fluch Gottes — und offenbart sich an ihm als ein beginnendes Ausscheiden aus dem geistigen Leben, als ein Verfallen aus dem persönlichen in unpersönliches Wesen — Tod. Im fortschreitenden Verfall manifestirt sich soeben die ethische wie intellectuelle Geistesstörung und Geistesverwirrung so, daß der Sünder mehr und mehr außer sich geräth, mehr und mehr aus dem centralen in das peripherische Wesen versinkt. Der einheitliche persönliche Geist zerstreut sich, seine Haltung verlierend, an die Mannichfaltigkeit der seelischen Functionen, die nun durch ihn in einheitlicher Action zusammengehalten werden. Von diesem heiligen Bande gelöst, verflüchtigen sich diese, haltungslos, willkürlich, einseitig, kränkelnd, in die durch sie vermittelten leiblichen Functionen, in dieselben, die nur bestimmt sind, ihre Organe zu sein, sich leidenschaftlich gefangen gebend — Knechtschaft in der Sünde.

Das Gottesgericht über diese Selbstverurtheilung des thatsächlich in diese Lage gerathenen Menschen spricht sich in der charakteristischen Bezeichnung aus, womit Er ihn fortan vor sich und vor der ganzen geistigen Welt nennt. Der darauf angelegt und verordnet



war, in ethischer und intellectueller Einheit mit Gott ein Geist zu sein, wird nun in seiner Gesunkenheit nach dem genannt, was an seinem Gesamtwesen das zumeist periphere ist, das äußerlichste, unwesentlichste, verwesende, das mit dem Unpersönlichen unmittelbar sich berührende: Fleisch. Und diese Bezeichnung ist der vollste Ausdruck der Sachlage: des Verfallens und Versinkens des geistigen, und in Folge davon auch des seelischen Lebens, in das Fleischesleben, also des persönlichen Lebens bis in die Grenzen des unpersönlichen Lebens, ohne doch nach der Anlage der menschlichen Natur jemals in unbewußtes und unschuldiges Fleisch wirklich aufgehen und vergehen zu können.

Das evangelische Wort in heiliger Schrift offenbart uns den anbetungswürdigen Gnadenrath, die Gnadenthät, den Gnadenweg der Erlösung und Wiederherstellung aus dieser grauenhaften selbstverschuldeten Lage.

Welche psychologische (und dogmatische) Stufenleiter von der ersten Erklärung Gottes über die Sünder 1 Mos. 6, 3: „Mein Geist wird (soll) fortan nicht herrschen (walten) in dem Menschen, denn sie sind Fleisch“ — bis zu dem Verheißungswort Joel 3, 1: „Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch“ und Luc. 3, 6: „Alles Fleisch soll das Heil Gottes sehen.“

Anmerkend setze ich voraus, daß Keiner unter uns geneigt ist, in herkömmlicher allzu bequemer und trivialer Weise „Fleisch“ ohne Weiteres gleich „Mensch“ zu lesen. Mit solcher oberflächlichen Bequemlichkeit ist selbst vor der größeren exegetischen Gewissenhaftigkeit unserer Tage nicht mehr durchzukommen, geschweige denn vor der wissenschaftlichen und christlichen Ehrfurcht, die man Gottes Wort schuldet, und vor dem wissenschaftlichen und christlichen Gewissen überhaupt.

Aber welche Stadien vom Standpunkt anthropologischer Betrachtung aus hat die Menschheit zu durchlaufen, welche Stadien zu durchlaufen ist sie fähig, von jener ersten niedrigsten Stufe an: „die Menschen sind Fleisch“ — der entsprechendsten Formulierung des heidnischen Atheismus — bis zu jener höchsten, wo „alles Fleisch das Heil Gottes sehen wird“! Und wiederum, vom

Standpunkt theologisch = dogmatischer Betrachtung aus, welche Stadien von jener ersten Erklärung an, in der sich Gott, fast stoische Anschauung rechtfertigend, den Menschen absagend außerhalb ihres Lebenskreises zu stellen scheint, bis zu jener Verheißung, welche die Wahrheit im Pantheismus ausspricht: „Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch“!

Zwischen diesen beiden Grenzen liegt die ganze innere, also die wesentliche Geschichte der Menschenwelt von dem gottlosesten Heidenthum an bis zu dem gottinnigsten, gottseligsten, geistgesalbten Volke von Königen und Priestern. Wie viele Zwischenstufen und Vermittlungsglieder müssen wir als Entwicklungsreihe anerkennen, wenn wir nicht im alten Supranaturalismus stecken bleiben wollen, für den es eigentlich keine Geschichte des Gottesgedankens, des Gottesreichs in der Menschheit gab, also genau genommen keine Weltgeschichte, so wenig als der moderne politische und sociale Radicalismus (und auch der kirchliche nach seinen beiden, übrigens sich allerdings principiell bestreitenden Gestalten) seinerseits der Weltgeschichte ein Recht oder nur ein Dasein zugesteht. Man wird aber nie die Weltgeschichte in ihrer Gesamtentwicklung recht verstehen und würdigen, wenn man nicht ihre Epochen zugleich als Stationen der göttlichen Heilsgedanken über die fleischgewordene Menschheit zu begreifen sucht.

Man wird auch — um von diesem weitem Kreis der wenn gleich ebenfalls durchaus theologischen Gedanken in den engern uns unmittelbar berührenden pastoralen zurückzulenken — das Seelenleben des Einzelnen nicht pastoral pflegen können, wenn man die Gegensätze Sünde und Gnade, Tod und Leben, Fleisch und Geist und andere so dogmatisch scheidend und schneidend einander gegenüberstellt, daß für psychologische Vermittlung in der Lebensgeschichte des zu Pflegenden kein Raum bleibt.

Aber gerade die tiefere exegetische Erfassung der biblischen Begriffe gibt für deren psychologisches Verständniß und damit für fruchtbare Seelenpflege bedeutendste Hinweisungen an die Hand.

Wir haben den Begriff Fleisch, fleischlich in's Auge gefaßt. Wie tief mußte der Mensch von seinem eigensten Wesen herab-

sinken, wie fremd mußte er seinem eigensten Wesen werden (Auk. 16, 12), bis nach der Wahrheit göttlicher Psychologie ihm die Bezeichnung Fleisch die adäquateste geworden ist! Wie demüthigend ist diese Thatsache! Wohl zu merken und zu betonen, nicht „Fleisch“ = „Mensch“, sondern „Mensch“ = „Fleisch“! So lange Einer diese Wahrheit, daß er Fleisch ist in dem oben nach den Hauptzügen gezeichneten Sinn und Inhalt, von sich abweist, so lange ist auch die auf diese Thatsache gegründete Seelengeschichte und Gottesgeschichte für ihn noch nicht vorhanden; so lange ist auch eine wahre, eingehende Seelenpflege an ihm um so weniger möglich, je befangener und leidender sein Geistes- und Seelenleben geworden ist.

Auf der andern Seite entspringen ganze Reihen tiefgreifender Seelenleiden daraus, daß sich die Wahrheit: „du bist Fleisch“, nach ihrer biblischen Intensität erschütternd fühlbar und unabweislich das Leben durchtönend geltend macht. Unendlich viele feine und tiefe Seelenleiden, die Ihnen auf dem Gesichte Ihrer Gemeindeglieder entgegentreten, oft ohne daß sie nur gesehen, noch seltener verstanden werden, haben ihren tiefern Grund darin, daß Gewissen und Herz überzeugt ist von der entsetzlichen Wahrheit: das geistige und seelische Leben in's Fleisch gesunken; das Gesamtleben durch die bald in knechtischem Sinne, bald in willkürlichem Herrschen unmordentlich und vereinzelt und haltungslos herumfahrenden Kräfte und Functionen dort arg überreizt, hier elend abgestumpft, in beiden Fällen erkrankt und hinsiehend; mit der hinsterbenden Persönlichkeit die Selbstachtung, Ruhe und Frieden gewichen; — und keine Rettung aus dieser Noth! Gar viele sogenannte Geistesstörungen haben ihren Grund nur oder wenigstens überwiegend in der dem Gewissen sich aufdrängenden Empfindung von solchem hoffnungslosen Nothstand. Daß für solche „Geistesstörungen“ in den meisten Fällen eine leibliche Basis zu erkennen ist, gestehe ich den Irrenärzten gern zu. Nur möchte die Sache so liegen, daß nur in einem Theile der dahin gehörigen Erkrankungen auf Grund der einmal vorhandenen allgemeinen sündlichen Störung des menschlichen Wesens das leibliche Leiden das vorherrschende ist, die geistig=

seelische Verwirrung den Leidenden, also für Ueberreize besonders empfänglichen Theil in besondern Anspruch nimmt, sich in ihm fixirt und nun erst eine bestimmte Gestalt des Irreseins gewinnt. Aber in einem andern, sehr großen Theile nimmt die Erkrankung sicherlich den andern Gang, daß diejenige leibliche Substanz, welche das unmittelbarste Organ der Seele für den Leib ist, nenne man sie Nervenäther oder wie sonst immer, von einer einzelnen, durch die individuelle Natur und Geschichte des Leidenden bedingten, intensivsten unordentlichen Seelenthätigkeit leidenschaftlichst in Bewegung gesetzt wird, in deren Folge dann diese Seelenthätigkeit den Leib, wenn er sie zu ertragen kräftig genug ist, beherrscht, unter Umständen aber auch aufzehrt, wenn sie aber einen von Natur schwachen, einen leidenden Punkt edlerer Leibesorgane, oder durch irgend einen Unfall plötzlich leidend gewordenen trifft, in diesem Heerd sich fixirt, und zwar das ganze Seelenleben unheilbar in ihre Verirrung hineinziehend, wenn jener Heerd nicht rasch genug zerstört wird. Auf diesen Gang wenigstens weisen auch mich nicht wenige meiner Erfahrungen.

Es ist einleuchtend, daß die Verwirrtheit und Gesunkenheit des geistig-seelischen Lebens, oder die Gewissensnoth darüber in solchen speciell so genannten „Geistes- oder Seelenstörungen“ (— das eigenthümliche bedenkliche Schwanken in der wissenschaftlichen Bezeichnung dieser Erkrankungen ist ein Zeugniß für die heillose Unsicherheit in der wissenschaftlichen Bestimmung und in Folge davon auch der Behandlung dieser jammervollsten Classe von Krankheiten Seitens der Irrenärzte —) ganz besonders dann hervortreten wird, wenn sich die Gesunkenheit in's Fleisch auch in zerstörenden Einflüssen auf die Leiblichkeit fühlbar macht.

„Gott geoffenbaret im Fleisch“, — Christus im Fleisch (ἐν σαρκί, nicht εἰς σάρκα) gekommen! Man bringe doch diese theure Schriftwahrheit dem von dem Versinken seines geistig-seelischen Lebens in's Fleisch, in das unpersönliche Fleischesleben, durch sein Gewissen Ueberführten nahe, nicht als dogmatische Formel, nicht auch als mystische Intuition, sondern nach der intensiv concreten, lebensvollen Fülle und Tiefe des Wortsinns! „Das Wort



ward Fleisch, wie du Fleisch wardst.“ Das wesentliche, schöpferische Wort, das geistvolle Princip der Persönlichkeit tritt in Kraft einer liebevollsten und liebeseligsten Selbstentäußerung, wie eben nur eine zugleich selbstbewußteste und selbstloseste Persönlichkeit ihrer fähig ist, in die Gemeinschaft der fleischgewordenen Menschen bis an die äußerste Grenze ihres Lebenskreises, wo sich das persönliche Leben noch vom unpersönlichen unterscheidet. Daraus entspringt für den die volle — ich möchte sagen: sinnliche, Realität seiner fleischlichen Gesunkenheit Empfindenden eine doppelte verheißungsvolle Gewißheit. Einmal die Gewißheit des realsten Eintretens der unendlichen schöpferischen Liebes- und Lebenskraft Gottes in das fleischgewordene Menschenwesen. Der psychologische Gang dieser Gewißheit ist, so weit ich wenigstens zu beobachten Gelegenheit hatte, vorherrschend dieser, daß, wo die Wirklichkeit der rettenden Gottesthat einem Herzen verkündigt und von ihm vernommen wird, dieses zunächst eine Ueberzeugung von der anthropologischen Nothwendigkeit dieser That, als des einzigen Wegs der Rettung, gewinnt, woran sich dann Erkenntniß von der theologischen Möglichkeit derselben anschließt (wobei es an Belegen zu Ps. 119, 99 nicht fehlt). — Als zweite trostreiche Gewißheit ergibt sich aus jener göttlichen Thatfache dem in seinem Gewissen davon, daß er Fleisch geworden ist, Ueberführten diese, daß auch das tiefst gesunkene Menschenleben eine unveräußerliche und unverlierbare Befähigung besitzt für das Eintreten realen göttlichen Lebens, für die Wiederherstellung gesunder Ordnung, die Verklärung in Gottes Bild durch Kraft und Wirkung des im Fleisch sich als Leben und Liebe offenbarenden Gottes. Besäße es die Befähigung nicht, so wäre das reale Eintreten Gottes in's Fleisch undenkbar, weil zwecklos. Freilich wird es eine sittliche Grenze dieser Befähigung geben. Sie wird möglicherweise da liegen — und psychologische Erscheinungen weisen darauf hin —, wo die Scheide zwischen Persönlichem und Unpersönlichem verfallen ist. Schriftstellen, wie 1 Joh. 5, 16; Hebr. 2, 16 beziehen sich vielleicht darauf.

Mit heiliger, seelsorgerlicher Absicht läßt Gott Seine Heilstat dem fleischesüchtigen Menschen mit besonderer Betonung gerade

dieses Schwerpunktes verkünden: *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* Röm. 8, 3, — nicht *τὴν ἐν τῇ σαρκί*. Er, in unser Fleisch sich versenkend, richtete, verurtheilte die Sünde. Zuerst verurtheilte er unsere Sünde in Seinem eigenen Fleische, indem er, trotz Seiner vollsten und umfassendsten Mitleidenschaft mit allem Zuständlichen des fleischgewordenen Menschenwesens (Hebr. 2, 18; 4, 15; 5, 7) doch keinerlei Sündliches in Sein Fleisch zuließ und dadurch einerseits das vernichtendste Urtheil — *κατάκρισις* — über die Sünde fällte, welche die Menschheit in sich zuließ zu einer Zeit, da sie noch nicht Fleisch war, sondern noch ein Geist mit Gott, eben dadurch aber andererseits, jede Art von manichäischer Entschuldigung vernichtend, die Wurzel der Sünde im geistigen Lebensgrunde nachwies. Dann aber geht dieses Gericht durch die Welt Joh. 12, 31 und zwar als ein seelenrettendes Gericht, wenn es im Licht des heiligen Geistes durch die Erkenntniß dieses allein gerechten Knechtes Gottes zum heilsamen Selbstgericht kommt. Denn in dieser *κρίσις* wird dynamisch die sonst unvermeidliche Todesgefahr für die menschliche Persönlichkeit, die aus der heillosesten und schuldvollsten Störung ihres Organismus hervorgegangen war, in ihrer Wurzel gebrochen; der Mensch beginnt wieder zu sich selbst zu kommen; die sühnende Kraft eines unaussprechlichen Opfers gibt sich belebend und heilend zu erfahren; indem Gott in der Person des heiligen Gottmenschen uns Sein Angesicht und Herz in vollster Gnade zuwendet, wird die Zuversicht des Glaubens geweckt, daß auch unsere Persönlichkeit gerettet werden kann, ja gerettet und wiederhergestellt ist aus ihrem Verfall in die Fleischlichkeit; und zum gnadenreichsten Zeugniß dieser wunderbaren Um- und Neugestaltung wird fortan das Fleisch des Menschensohnes zur gesegneten Speise für den neuen aus dem Geist gebornen Menschen! Wie Jesus, obgleich Er wandelte im Fleische — *ἐν σαρκί*, nicht *κατὰ σάρκα* — sich dennoch in der vollsten Einheit Seines Denkens und Wollens mit Seinem Vater, im unbedingtesten Gehorsam, in Glauben und Gebet Seine Persönlichkeit erhaltend, zugleich die vollste Reinheit und Heiligkeit Seiner Leiblichkeit so vollkommen wahrte, daß Er in ebender selben Leiblichkeit

verklärt zur Rechten des Vaters sich setzen konnte: so hat durch Ihn auch die im Fleisch tiefst gesunkene Leiblichkeit des Sünders die vollste Gewißheit im Glauben auch ihrer gründlichen Wiederherstellung und Verklärung für Jeden, der mit dem Herrn ein Geist geworden ist, 1 Kor. 6, 17: ein Schriftwort, das in seinem ganzen Zusammenhange für die dort gezeichneten Sünden und alle solche, die unmittelbar auf das leibliche Leben zerstörend wirken, in der Seelenpflege gar nicht genug bedacht und in die Hand genommen werden kann.

Das ist der überströmende Segen, der fortan auf Seiner hohepriesterlichen Treue ruht, kraft welcher Er das königliche Gesetz der Liebe durch Sein versöhnendes Selbstopfer erfüllt hat, daß Ihn der Vater nun „Macht gegeben hat über alles Fleisch“, Allem, das der Vater Ihn gegeben hat, und zwar jedem Einzelnen persönlich — *πᾶν* und *αὐτοῖς* — das ewige Leben zu geben. (Auch dieses Wort kann exegetisch genau, wie nach seiner evangelischen Heilskräftigkeit nur verstanden werden, wenn auch hier *σῶσις* in der vollen Prägnanz seines neutestamentlich aufgeschlossenen Sinnes gefaßt, nicht aber, wie leider noch Lange im Bibelwerk thut, wieder in die Beschattung des Alten Testaments gestellt wird. Seine eigne Anmerkung „sonst nicht bei Johannes“ hätte zum Bedenken führen können, obwohl der Hohepriester gerade im Moment der gnadenreichsten Erfüllung aller Geheimnisse der allerheiligsten Liebe durch Sein Opfer im „Fleisch“ diese Centralthatfache alttestamentlich verdunkelt, abgeschwächt haben würde, hier, gegen seine Redeweise bei Johannes, Fleisch = Mensch, Menschheit setzend.)

Zur richtigen Beurtheilung und Behandlung der Seelen müssen wir, wie mir scheint, sorgfältig unterscheiden ein zwiefaches Verhalten im Fleisch; bei der Nichtunterscheidung kann vielfaches Unrecht gegen die Seelen kaum vermieden werden. Auf demselben Grunde des Fleischseins, also nicht in erster, sondern nur in zweiter Linie qualitativ verschieden, finden wir einmal einen verhältnißmäßig unbewußten, natürlichen, naiven, mit dem psychischen Leben (dem *ψυχικόν*) sich berührenden Zustand und Wandel im Fleisch; ein

anderes Mal einen verhältnißmäßig bewußten, willigen, nach der Richtung des Sataniſchen hin ſich bewegenden — ein Leben im Fleiſch und ein Leben nach dem Fleiſch — ein Fleiſchlich=ſein und ein Fleiſchlich=geſinnt=ſein. Stelle ich als charakteriſtiſche Gegenſätze für dieſe beiderlei Zuſtände und Sinnesweiſen hin etwa die Beſeſſenen und den hohen Rath Jeſu gegenüber — Petrus den Herrn verleugnend, und Judas ihn verrathend — den heidniſchen Hauptmann unter dem Kreuz, und Pilatus — die Hauptmänner von Capernaum, von Cäſarea, den Schließer von Philippi, und wiederum Ananias oder Simon Magus oder Demas, der die Welt wieder lieb gewinnt — die beiden verlorenen Söhne in dem Gleichniß des Herrn — vielleicht auch jenen Jüngling, der viele Güter hat und traurig von Jeſu weggeht, und jenen andern, der erſt ſeinen Abſchied von ſeinen Freunden machen will, ehe er Jeſu nachfolgt. Die Nothwendigkeit der Unterſcheidung des als verſchieden überall in die Erfahrung Tretenden hat von Ihnen keinen Widerſpruch zu gewärtigen. Aber aufmerkſam darauf möchte ich Sie machen, daß die Schrift dieſe beiden fleiſchlichen Standpunkte offenbar durch zwei verſchieden ſein und doch ſehr beſtimmt niancirte Bezeichnungen unterſcheidet, auf die unbegreiflicher Weiſe die Exegeſe noch ſehr wenig eingegangen iſt.

In einer allerdings kleinen Zahl von Stellen des Neuen Testaments bedeutenden Inhalts haben ſehr gewichtige Auctoritäten ſtatt der recepta *σαρκικός* die Lesart *σάρκινος*. Da dieſe Lesart nur an wenigen Stellen vorkommt, an allen dieſen mit großer Uebereinstimmung gewichtigſter von einander unabhängiger Handſchriften: ſo werden wir nach allen hermeneutiſchen Geſetzen kaum umhin können, ſie an jenen Stellen anſtatt der recepta in den Text aufzunehmen. Und werden das wohl um ſo mehr thun müſſen, wenn wir, genauer zusehend, finden, daß gerade nur dieſes Wort für den Gedanken den feiſten, entſprechendſten Ausdruck bietet.

Zwiſchen den Adjectiven auf *-ivos* und auf *-inos* beſteht bekanntlich der Unterſchied, daß jene die natürlichen ſinnlichen Eigenſchaften bezeichnen, welche dem ſubſtantiviſchen Stammwort ent-



sprechen, wie es im Lateinischen ganz derselbe Fall ist; dagegen drücken die auf *-ikos* mehr die Verhältnisse der Verwandtschaft, Ähnlichkeit, Vergleichung, Gefinnung aus. Wir könnten den Unterschied von *σάρκινος* und *σαρκικός* deutsch etwa wiedergeben durch „fleischern“ und „fleischlich“, wobei zu bemerken ist, daß man nach griechischem Sprachgebrauch wohl *σαρκικός* setzen dürfte, wo *σάρκινος* der eigentlichste Ausdruck wäre, aber nie umgekehrt *σάρκινος*, wo der Begriff des Fleischlichen in der Eigenthümlichkeit der Adjective auf *=lich* in's Wort gefaßt werden soll. Da also wohl statt *σάρκινος* *σαρκικός*, aber nicht umgekehrt *σάρκινος* gelesen werden konnte, wo der Begriff des *σαρκικός* gegeben werden sollte: so liegt darin ein letzter entscheidender Grund, an den drei Stellen des Neuen Testaments, in denen diese var. lect. so wohlgeschützt auftritt, derselben ihr Recht widerfahren zu lassen, wenn wir nachzuweisen vermögen, daß der Begriff des *σάρκινον* dort der wahrscheinlichst gedachte ist.

Bevor ich zur Betrachtung jener Stellen selbst übergehe, erlaube ich mir zum Beweis, daß die neutestamentlichen Schriftsteller den Unterschied von *σαρκικός* und *σάρκινος* sehr wohl kennen und festhalten, daran zu erinnern, daß 2 Kor. 3, 3 ohne Variante *ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναίς* steht: ganz streng nach dem Wortbegriff im Gegensatz zu *λίθιναις*.

Die erste Schriftstelle nun, welche durch Aufnahme der kritisch berechtigten Variante in den Text erst ihr volles Verständniß gewinnt und zugleich für die Präcision der paulinischen Sprache ein ausdrückliches Zeugniß ablegt, ist 1 Kor. 3, 1—3. Dort lesen in im V. 1 — nicht auch in V. 2 u. 3 — gewichtigste, ja, wir müssen sagen, entscheidende Auctoritäten: *ἀλλ' ὡς σαρκίνοις*. Von den neuesten Auslegern geht Osiander doch allzuleicht über die Sache weg; Meyer bestimmt den Unterschied beider Begriffe, wie mir dünkt, der Hauptsache nach ziemlich richtig, verwischt ihn aber noch in demselben Athemzuge fast vollständig wieder, indem er das letzte *ἐτι γὰρ σαρκικοί ἐστε* falsch versteht; Kling in Lange's Bibelwerk redet, so Zutreffendes er davon sagt, doch ebenso unbestimmt darüber, wie in Herzog's Ency-

Klopädie über Fleisch, so daß ein klarer, überall anwendbarer Begriff des σαρκικός nicht herausspringt.

Der Apostel findet die Korinther als σαρκίους vor, d. h. als Solche, deren zum Wesen des Menschen gehörendes πνευματικόν sowohl nach seiner transcendental-intellectuellen Seite (als νοητικόν, Vernunft, Gotteserkenntniß und daraus fließende ἀνωθεν σοφία), wie nach seiner ethischen Seite in ein verwirrtes und verwirrendes Verhältniß zu dem ψυχικόν, dem Princip des animalischen Lebens mit der Fülle der in ihm beschlossenen Kräfte und Begabungen, hinabgesunken ist. Dadurch haben sie einerseits zum gründlichsten Schaden ihres Gesamtlebens das Kriterium verloren für das ganze Gebiet der Dinge, für welche der Satz unbedingt gilt: ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Auch die ungewöhnliche Anlage zur σοφία ist mehr und mehr zur ψυχική geworden, und da sie das nicht auf natürliche und unschuldige Weise werden konnte, zur δαιμονιώδης (Jac. 3, 15) verkommen. Die psychischen Vermögen sind andererseits theils zu einem excentrischen Ueberreiz gesteigert durch Wirkung der pneumatischen Potenzen, die sich in das kosmische Wesen verworfen und verworren haben, theils asthenisch abgestumpft. Sie gehen, wenn sie geführt werden, zu den stummen Götzen. War ihre Gesamtanlage ganz besonders auf Verständniß des Schönen, auf dessen Darstellung in Wort und Bild und jeglicher Harmonie der Form gerichtet — auch auf dem Gebiet des Sittlich-schönen, des καλοκαγαθόν —: so ist auch diese Anlage herabgesunken zur staunenden Verehrung der Form als solcher, zur Anbetung des Schönen im Fleische als solchem. So findet sie der Apostel als σαρκίους in verhältnißmäßig sehr naiver Einbildung und Eingenommenheit von sich selbst. Da gibt er ihnen Milch, d. h. er gibt ihnen mit schonender Umsicht die ersten Elemente der christlichen Heilserkenntniß; er führt sie nicht gewaltsam in die Tiefen der Geheimnisse des Wesens und Waltens Gottes hinein, nöthigt sie auch nicht auf die Höhen der Heiligung, welche Beruf und Ziel des Christenlebens sind. Er verfährt seelsorgerlich und pädagogisch behutsam, die σαρκίους allgemach zu pneumatischer Erneuerung, Ordnung und Hebung ihrer Persönlichkeit zu erziehen.

Nun aber sind die Korinther in die christliche Erkenntniß eingetreten, und zwar offenbar, wie das auch zu ihrer allgemeinen Anlage stimmt, in verhältnißmäßig rascher Entwicklung; jedoch, ihrer ganzen Eigenthümlichkeit entsprechend, das Heil mehr nach seiner intellectuellen als nach seiner ethischen Seite erfassend. Es stellt sich nun in ihnen psychologisch so, daß das ethische Moment der Heiligung nicht etwa nur wegen Schwachheit des Fleisches hinter dem in christlicher Erkenntniß willig gewordenen Geiste zurückblieb — was natürlich, erklärlich und entschuldbar gewesen wäre —, sondern die ihnen nationale Gestalt des *σαρκινον* will auch auf dem Boden des Christenthums ihre Geltung behaupten, beansprucht das Recht, sich christlich zu gestalten. Daraus sophistisch-dialektische Tendenzen, die sich den Schein tieferer christlicher Speculationen zu geben suchen; daraus antinomistische, libertinische Neigungen unter dem Banner der Freiheit und Herrlichkeit des Christenmenschen. So werden sie, die *σαρκινοι* gewesen waren, nun *σαρκινοι*. Die *ἐν σαρκὶ ὄντες καὶ ζῶντες* sind nun Solche geworden, die *κατὰ σάρκα* sind und leben. Galt es den *σαρκινοῖς* gegenüber unbedingt vorwiegend Unterweisung, Erziehung, pädagogische Thätigkeit: so hat den *σαρκινοῖς* die Strafe entgegentreten.

Welche Fülle von Fingerzeigen für Seelsorge und Mission in dieser meist allzuwenig beachteten und doch so tief greifenden Verschiedenheit dieser psychologischen Verhältnisse!

Schließe ich sogleich einige andere Stellen des Neuen Testaments an, in denen nur die Aufnahme des rechten Worts in den Text das rechte und volle psychologische Verständniß gibt. Zunächst Röm. 7, 14. Unfre lutherische Bibel liest: „Ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ Es hat dieser Ausspruch des Apostels über sich selbst gewiß schon Manchem unter uns eben so wie mir für sein eigenes Verständniß, wie für den homiletischen und pastoral-seelsorgerlichen Gebrauch zu schaffen gemacht, und gerade Denen am meisten, die sich nicht dazu hergeben können, das Schriftwort umdeutend abzuschwächen. Es mögen vielleicht Andere auch schon in ähnliche Verlegenheit gekommen sein, wie die, in der ich mich befand zu einer Zeit, wo ich für mich den Ausspruch

schon richtig verstanden hatte, als eine ihres Glaubens froh gewordene Frau meiner Gemeinde mir bei gelegentlicher Beziehung auf diese Stelle kühn versicherte, da stehe sie besser als Paulus; denn sie wisse, daß sie nicht mehr fleischlich sei, sondern geistlich gesinnt, sich berufend auf Röm. 8, 16. Ich konnte sie nur beruhigen, als ich ihr auszulegen im Stande war, daß unsere Sprache leider nur ein einziges Wort habe, wo die Schrift ihrer zwei besitze, um zwei verwandte, aber doch sehr wohl auseinanderzuhaltende Begriffe zu unterscheiden, wie denn jede Sprache in der Welt zu arm sei, um den ganzen Tieffinn der heiligen Sprache in ganz entsprechenden Ausdrücken wiederzugeben. Es lesen aber an jener Stelle gerade entscheidende Auctoritäten, mit denen, wie an den andern, der cod. Sinait. stimmt, nicht σαρκικός, sondern σάρκινος. So weit davon entfernt St. Paulus ist, sich als einen fleischlich Gerichteten und Gesinnten, den Anregungen des πνεῦμα Widerstrebenden zu bezeichnen — von solcher unwahren und ungesunden Selbstanklage gegen das Zeugniß des heiligen Geistes ist er weit entfernt —: so ist er sich dessen doch sehr wohl bewußt, bekennt das auch demüthig, daß der im Glauben des Sohnes Gottes durch den heiligen Geist zum Ebenbild Gottes erneuerte ἕως ἀνθρώπου in ihm noch lange nicht die Energie erlangt hat, die gesunde Ordnung des persönlichen Lebens in seinem ganzen Organismus wiederherzustellen (βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου), daß die consuetudo, welche eine altera natura geworden ist und ein schlimmes Gesetz der Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit aufgelegt hatte, dem aus Gottes Gnade und Liebesmacht willig und tüchtig gewordenen νοῦς noch keineswegs sich fügen will; er bekennt sich zur vollsten Wahrheit und Erfahrung des Wortes seines Hohenpriesters: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Je lebhafter seine Persönlichkeit, die sich in Christo wiedergefunden hat und wieder zu sich selbst gekommen ist, nach ihrer vollen Ausgestaltung in das Bild ihres Heilandes ringt: desto gedemüthigter ist er von der bitteren Erfahrung, die er täglich an sich machen muß: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν. Sein Trost ist: ὁ δὲ ὡς ἐν σαρκί, ἐν πίστει ὡς τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ



Gal. 2. Auf diese Glaubenszuversicht hin darf er kühn das οὐκέτι ἔγω Röm. 7, 20 aussprechen. Also nicht σαρκικός, sondern σάρκινος.

Es sei mir gestattet, diesen Unterschied sogleich auch für den inhaltreichen Abschnitt des Römerbriefs mit einigen Worten geltend zu machen, der sich unmittelbar an die eben betrachtete Stelle anschließt: Röm. 8, 4 ff. Die κατὰ σάρκα ὄντες, κατὰ σάρκα περιπατοῦντες werden daselbst schon durch das κατὰ nach constantem griechischem Sprachgebrauch bezeichnet als entsprechend den σαρκικοίς, nicht den σαρκίνοις. Auch in Jenen kann gelten: τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, was durchaus nicht nothwendig mit dem Begriff des σάρκινον gegeben ist. Es kann Einer ein σάρκινος sein und nichts weniger als τὰ σαρκικά φρονεῖν. Diese psychologische Thatsache behält für das ganze Menschengeschlecht, auch innerhalb der Heidenwelt ihre vollste Wahrheit. Nur Die, von denen das φρόνημα τῆς σαρκὸς gilt, nur die σαρκικοί stehen in der ἔχθρα εἰς Θεόν B. 7. — Wie nun aber? sind Die, von denen der Apostel fortfährt B. 8: οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσθαι οὐ δύνανται, dieselben, denen unmittelbar vorher die ἔχθρα εἰς Θεόν zugeschrieben wird? Doch schwerlich. Der abschwächende Antiklimax wäre fast unerträglich. Nein, auch hier tritt uns das doppelte psychologische Moment entgegen. Alle ἐν σαρκὶ ὄντες, alle in der Fleischlichkeit gesunkenen Persönlichkeiten können Gott nicht gefallen, als welcher reine, heilige Geistigkeit ist durch und durch. Aber etwas Anderes doch als dieses mehr negative „keinen Gefallen haben“ ist das positive Verhalten Gottes gegen die Ihm positiv feindlich gesinnt Gegenüberstehenden.

In derselben Weise stehen 2 Kor. 10, 3 sich gegenüber ἐν σαρκὶ περιπατεῖν und κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι. Entschieden unrichtig und in die herkömmliche Verwirrung auf diesem Gebiet der Exegese (wie der Dogmatik und der praktischen Anwendung) hineingehörend ist, wenn noch Heubner in der Büchner'schen Concordanz s. v. „fleischlich“ das σαρκικά B. 4 aufführt unter Rubrik II für die Bedeutung: „was ohnmächtig, unkräftig, menschlich ist“. Diese Bedeutung ist im Gegentheil gerade ausgeschlossen durch den

unmittelbar vorhergehenden Gegensatz, der einfach so lauten könnte: *σάρκινοι ὄντες οὐ σαρκινοὶ ἐσμεν*.

2 Kor. 1, 12 ist *σοφία σαρκική* offenbar die fleischlich gerichtete, dem Inhalt nach anspruchsvolle, anmaßende, sich blähende, absprechende, der Form nach dialektisch = sophistische Weisheit, deren sich eben redlich erwehrt und enthalten zu haben *ἐν χάριτι Θεοῦ* sein Ruhm ist. Wo für die Betonung dieses Gegensatzes keine Veranlassung war, wie 1 Kor. 2, da ist nur etwa von *σοφία ἀνθρώπων* die Rede. Eine platonische Weisheit übrigens würde Paulus nie *σαρκική* genannt haben; wohl würde er sie nach verschiedenen Beziehungen als *ψυχική* oder als *σαρκίνη* bezeichnet haben.

Hebr. 7, 16 lesen wiederum jene besten Auctoritäten nicht *ἐντολὴς σαρκικῆς*, wie die recepta, sondern *σαρκίνης*. Noch Ebrard hält an jener Stelle die beiden Ausdrücke für wesentlich gleichbedeutend, da sie beide den Gegensatz zu dem *πνευματικόν* bildeten. Das thun sie allerdings, aber doch in sehr verschiedener Weise, die gerade für die psychologische und pastorale Betrachtung von hoher Wichtigkeit ist. Die *ἐντολή*, von Gott gegeben, ist nie und in keinem ihrer Bestandtheile *σαρκική*, auch nicht in den auf das levitische Priesterthum gehenden Ordnungen, sondern ist aller fleischlichen Tendenz gegenüber stets und durchweg mit dem *νόμος πνευματικός* zusammenhängend, an diesem seinem Charakter nach Verhältniß participirend. Aber es ist dieser Theil des *νόμος*, welcher, in den vorhandenen Zustand des *σάρκινον* eingehend, Schattenrisse und Typen geistlicher Ordnungen aufstellt, für die innerhalb des *σάρκινον* kein Boden ist, eben deshalb seinem propädeutischen Charakter nach, selbst etwas Vorübergehendes, Vergängliches, verwerfliches. Darum der vollkommenst entsprechende Gegensatz des *νόμος ζωῆς ἀκαταλύτου*.

1 Petr. 2, 11 ermahnt der Apostel die christlichen Fremdlinge und Pilgrime, sich zu enthalten der *σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, die wider die Seele streiten. Hier nirgends die Lesart *σαρκίνων*, ganz mit Recht. Denn die Vermahnung lautet eben: Seid ihr Heilige nicht fleischlich gefinnt und gerichtet! Daß in dem alten

Lebensgrund die *σάρκιναι ἐπιθυμίαι* noch vorhanden waren, und gegen diese kein *ἀπέχεσθαι* in so kategorischer Ermahnung gerichtet werden konnte, ohne mancherlei gefegliche Angst und Gewissensnoth hervorzurufen, wußte der Apostel recht wohl. Von solchen *σάρκιναις ἐπιθυμίαις* würde er geredet haben, wie er 4, 1. 2 thut, oder wie Paulus thut in seinem ergreifenden Selbstgericht Röm. 7, oder würde ermahnt haben: „Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüfte des Fleisches nicht vollbringen.“

Es ist also, wie wir sehen zum richtigen und tieferen Verständniß dieses Stücks der biblischen Seelenlehre sehr nöthig, überall, wo unsere deutsche Bibel das Wort „fleischlich“ hat, sich genau nach dem von dem Urtext gebrauchten Ausdruck umzusehen. *σάρκινον, σάρκινον, ἐν σαρκί, κατὰ σάρκα*, offenbar exegetisch nichts weniger als identische, nicht einmal homonyme Begriffe, werden sämtlich durch dasselbe Wort „fleischlich“ wiedergegeben. Ja die Verwirrung und Versuchung zu bedenklichsten psychologischen Mißverständnissen steigert sich, wenn sogar *ψυχικός* durch „fleischlich“ übersetzt wird. Allerdings ist es 1 Kor. 2, 14 durch „natürlich“ wiedergegeben, was eine eben so unverständliche als falsche und schlimmster Mißdeutung fähige Uebersetzung oder vielmehr Ausdeutung ist, wie ich aus eigener pastoraler Erfahrung weiß. Aber indem dort auf Röm. 8, 7 als Parallele hingewiesen wird, offenbart sich gründlichstes Nichtverstehen des Begriffs von *ψυχικόν εἶναι*, und der Bibelleser, der namentlich an schwierigeren Stellen gern die aufgezeigte Parallele für besseres Verständniß forschend nachschlägt, wird fast unvermeidlich in größeres Nichtverständniß oder gar Mißverständniß verführt. Nicht blos der „fleischlich gesinnte“ Mensch vernimmt Nichts vom Geiste Gottes, sondern jeder psychische, seelische Mensch, jeder Mensch, dessen persönliches Leben nach seiner intellectuellen wie nach seiner ethischen Seite in den Gesichts- und Lebenskreis des kosmisch-seelischen Lebens hinabgesunken und darin befangen ist, ist ebendeshalb nicht mehr in der Lage, *πνευματικῶς πνευματικά ἀνυχνίειν*. Es berührt sich das *ψυχικόν* mit dem *σάρκινον*. Es ist übrigens an jener Stelle noch kaum ein Tadel, genau genommen nur eine Thatfache,

ein Sachbestand ausgesprochen. Der Tadel ist nur eben leise angedeutet darin, daß dem *ψυχικός τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ* eine *μωρία* sind. Es ist ihm der Sinn für das Transscendentale auf's bedenklichste verdunkelt, wenn er auch *ἐν διδακτοῖς ἀνθρώπων σοφίας λόγοις* noch so scharf- und tiefkönnig von Transscendentalem zu reden wüßte. Br. Jud. B. 19 übersetzt unsere Bibel *ψυχικοί* geradezu mit „fleischlich“, so unzweideutig die erklärende Bestimmung *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* auf das Richtige hinweist.

Ein zwiefaches Verhalten zeigte sich uns in der sündlich verworrenen, zerstörten, Fleisch-gewordenen menschlichen Persönlichkeit je nach Anlage und innerer Geschichte. Die geistigen und seelischen Kräfte, zerfahren in sich selbst, greifen haltungslos und willkürlich in einander über; die Leiblichkeit wird dadurch übel zerrüttet. Ein sehr wesentlicher Unterschied ergibt sich nun daraus, ob in dieser Verrückung und Auflösung der natürlichen Organisation von den nun am ungehörigen und ungeziemenden Orte, in falscher Weise und Richtung zuchtlos thätigen Lebenselementen sich die pneumatischen oder die psychischen Kräfte energischer erweisen: was, wie gesagt, durch individuelle Anlage und Geschichte bedingt ist. Auf der Seite der Geschichte liegt sodann die individuelle Schuld, deren Maß Gott allein kennt und feststellt. Die seelsorgerliche Thätigkeit hat aber diese Verhältnisse sorgfältigst in's Auge zu fassen.

Die Gegensätze werden, wo sie als vorherrschende Gestaltungen und Bestimmungen des Lebens in die Erscheinung treten, für den praktischen Psychologen, scharf hingestellt, etwa so sich fassen, — wobei nicht zu vergessen ist, daß sie Gegensätze im Menschenleben sind, also fließende bis dahin, wo etwa auf der einen Seite als äußerstes Glied unheilbare Zersflossenheit, auf der andern eben so unheilbare Verstocktheit liegt. — Wir werden auf der einen Seite ein entschieden vorwiegend unbewußtes, willenloses Verhalten finden. Die so Gebundenen lassen sich tragen von der Strömung der Fleischlichkeit, von Wandel und Wechsel dessen, was gerade auf sie influirt, überall beherrscht. Auf der andern Seite werden wir ein ebenso vorwiegend bewußtes, mit Willigkeit, bis zur Entschie-



denheit in die Verkehrung der natürlichen Lebensordnung eingehendes Verhalten der Eigenmächtigkeit und Eigenwilligkeit finden. Die so Verstrickten schwimmen in der Strömung der Fleischlichkeit in sichern Richtungen, sie auch wohl fest und kräftig ihren Zielen nach durchschneidend, Wandel und Wechsel um sich herum benutzend und darauf influirend, meist herrschend. — Dort die Willenlosen; und es gehört einerseits das sogenannte Volk, andererseits z. B. die große Schaar der Blasirten dazu: hier die Willenskräftigen, zu deren Zahl die sogenannten esprits forts keineswegs immer gehören. Daß sie theils kräftiger pneumatisch angelegt sind, theils ihre Individualität in egoistischer Concentrirung kräftiger zu wahren gewußt haben, verhindert das Zerfließen der Persönlichkeit; das wenngleich tief gefallene Pneuma erweist seine Energie noch fortwährend, indem es die psychischen Kräfte zu einer einseitigen und eigensinnigen weltlich-irdischen Tendenz, in die es sich je nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit gefangen gegeben, um sich zu sammeln weiß und auch der Fleischlichkeit, in der es heillos befangen ist, Gesinnung und Richtung zu geben vermag. Nur auf dieser Seite liegt der Weg zur satanischen Gesinnung und Sünde.

Die Teutchen, von denen es heißt: „uns ist ganz kannibalisches wohl“ und: „den Teufel spürt dies Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte“, sind σαρκίνοι. Aber Faust, der den Teufel spürt und doch einen Bund mit ihm macht aus pneumatisch=tendenziösen Gründen, ist σαρκικός. Und wenn der Herr mit Beziehung auf ihn zum Teufel sagt: „und steh beschämt, wenn du bekennen mußt, der gute Mensch in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt“, so ist damit vom Standpunkt christlicher Theologie und Anthropologie nur ausgesprochen, daß auch für den σαρκικός der Weg der Heilung und Herstellung göttlicher Ordnung nicht verschlossen ist, wenngleich gerade das Ende des dramatischen Faust nicht überaus verheißungsvoll klingt. (Der Schluß des sogenannten zweiten Theils enthält einen starken psychologischen Fehlgriff. Der Teufel verliert seinen Zweck über dem Anblick eines Stückes Fleisches nicht aus den Augen, ist nicht, wie der Witz des Volks nach dessen verhältnißmäßig naiver, gern über den vollen

Ernst der Wahrheit sich selbst täuschenden, Stellung in diesen Dingen ihn nennt, ein „dummer Teufel“. Er ist, um in der Analogie zu bleiben, nicht *σάρκινος*, sondern *σαρκινώτατος*.)

Ein *σαρκικός* wird uns häufig Respect abzwängen, weil er Charakter hat und Energie — Michael behandelt den Teufel mit einer Art Anerkennung —; der *σάρκινος* wird uns etwa durch Anmuth, Weichheit, Hingebung ansprechen, bestechen.

Das *σάρκινον* wird vorwiegend weiblicher Art sein, das *σαρκιόν* männlicher. Dort wird das leidende, passive, wenngleich etwa leidenschaftlich gesteigerte und gespannte Verhalten in der Fleischlichkeit überwiegen; hier das active, verhältnißmäßig leidenschaftslose.

Der Heidenwelt kommt vorwiegend der Charakter des *σάρκινον* zu mit dem allmählichen Verfallen und Verkommen der Völker in der Fleischlichkeit, während das *σαρκιόν* bei ihren geschichtlichen Personen nur in einzelnen eminenten Erscheinungen hervorbricht, ebenso wie persönliche Prophetieen auf christliche Vollkommenheit sich in ihrer Mitte befunden. Nur in der Christenwelt wird das *σαρκιόν* für ganze geschichtliche Richtungen und Entwicklungen charakteristisch; im Gegensatz zum Verfallen der nichtchristlichen Welt steigert sich das Völkerleben in stets bewußter und kräftiger sich gestaltenden sublunarischeskosmischen Bestrebungen; die vom Christenthum angeregten, aber dagegen reagirenden und in fleischlichweltlicher Befangenheit beharrenden pneumatischen Kräfte wirken ungleich energischer, als es in der außerchristlichen Welt nur möglich ist, auf spiritualistische Verherrlichung und Verklärung des Fleisches, in schneidendstem Contrast zur Verklärung der Leiblichkeit im Geist durch das Christenthum. Im Antichrist wird jene Verklärung zu ihrer vollkommenen Darstellung gelangen.

Es liegt als eine schwerste Last auf der christlichen Kirche, daß in ihrem zeitlich gewaltigsten Zweige die Verherrlichung des Menschlichen als solchen, ja des psychisch und fleischlich Menschlichen ein confessioneller Lehrtypus geworden ist, welcher dort die gesammte kirchliche Anschauung und Haltung in Lehre, Cultus und Leben verderbend durchzieht. Es ist zum bittersten Schaden der gesammten

Christenheit eine der christlichen Kirchen in Doctrin und daraus fließender Praxis *σαρκική*.

Es seien mir noch einige, zur Sache gehörige psychologische Bemerkungen gestattet.

Von den Temperamenten wird das sanguinische und phlegmatische mehr dem *σάρκινον*, das choleriche und melancholische mehr dem *σαρκικόν* zufallen.

Die im engeren Sinne so genannten Fleischessünden, die Sünden des Bauchs, des Trunks, der Eitelkeit u. s. w., Alles, was den specifischen Charakter der Lüstertheit trägt, liegt im Bereich des *σάρκινον*. In den Sünden des Ergeizes, der Herrschsucht, der Menschenverachtung, meist auch des Geizes und besonders der Zunge, herrscht entschieden das *σαρκικόν* vor.

Die Beseffenen des Neuen Testaments haben wir uns als *σάρκινοι* nicht als *σαρκικοί* zu denken. Da, wo durch Sittenlosigkeit der Organismus so zerrüttet ist, daß die Persönlichkeit vollkommenem Verfall entgegengeht, da bringt die dem Menschen als solchem unveräußerliche Angst vor einer so grauenhaften Gefahr noch heute ähnliche Erscheinungen hervor; die erschöpfte Persönlichkeit, deren Substanz bis zu einem Aeußersten sich in die untersten Kreise des Organismus, des niedern Nerven-, Blut- und Sinnenlebens verloren hat, erhebt diese dadurch zu einer ihnen unnatürlichsten Selbständigkeit, einem überreizten Eigenleben, gegen das sie nicht mehr zu reagiren vermag, das willenlos, weil keinerlei sittliches Vermögen in ihm liegt, den Umtrieben des Verderbens preisgegeben ist. Wer mit Seelenleiden zu thun hat, hört noch heute den Entsetzensschrei der an Rettung verzweifelnden Persönlichkeit, wenn ihr die Augen aufgehen und sie in den tiefsten Regionen der Fleischlichkeit ihr dem Verderben verfallenes Zerrbild erblickt (vgl. 1 Kor. 5, 5), als gegen sie zeugenden Doppelgänger. Ganz analog ist der grauenhafte Zwiespalt, der in den magnetisch Disponirten entsteht, wenn sie der magnetischen Einwirkung eines Bösen verfallen. Es entsteht dann ein entsetzlicher, den Organismus nach allen Seiten gänzlich zerrüttender Dualismus. — Der *σαρκικός* hat solche Zustände so leicht nicht zu fürchten. Er verfällt

den verderbenden bösen Geistern nicht, sondern fällt ihnen zu, und sie fallen ihm zu; beide halten es mit einander.

In den Irrenhäusern wird man die *σαρκισμός* nicht leicht finden; dagegen werden sie das stärkste und gravirteste Contingent zu den Zuchthäusern stellen.

Es ist nachdenkenswert, daß der Herr dem „Volk“ gegenüber fast nur den Ausdruck des tiefsten Mitleids und Bejammerns hat, während Er über die Schriftgelehrten und Pharisäer sein: „Wehe! wehe!“ ruft. Dort wird wohl in der Sündhaftigkeit und Fleischlichkeit der Charakter des *σάρκινον*, hier der des *σαρκισόν* vorherrscht haben. Und nach diesem Vorgang des Meisters und obersten Seelenhirten wird sich wohl Seelenpflege und Kirchenzucht auch im Pastoralamt zu richten haben. Dazu ist aber eine vom Geist erleuchtete und gerichtete Unterscheidung dieser beiden Gestalten der Fleischlichkeit von höchster Wichtigkeit, und Sie werden es deshalb gerechtfertigt finden, wenn ich diese Gegensätze in größerer Schärfe einander gegenübergestellt habe, als sie im gewöhnlichen Leben, in welchem ja alle Gegensätze abgeschwächt zu werden pflegen, der Erfahrung vielleicht der Meisten unter uns entgegentreten sind.

Da jede Pflege anderer Seelen immer wieder ihren Ausgang und ihre Berechtigung nehmen muß von der Pflege der eigenen Seele; da auch jede theologische, besonders jede biblische Betrachtung ihr eigenes Kriterium darin hat, daß sie den Redenden und Hörenden zu Betrachtungen und Fragen über sich selbst veranlaßt: — so wird etwa ein Pfarrer bei dieser Gelegenheit sich fragen: „Bin ich ein *πνευματικός*, ein im Geist Lebender und nach dem Geist Wandelnder?“ Da sich eine bejahende Antwort auf diese Frage doch nicht darum von selbst versteht, weil der Fragende ein Pfarrer ist: so würde dann bei eventueller Verneinung die Frage sich wieder so theilen: „bin ich ein *ἐν σαρκί* oder ein *κατὰ σάρκα ὢν καὶ ζῶν*? ein *σάρκινος* oder ein *σαρκισός*?“ Außer den allgemeinen psychologischen Beurtheilungsgründen würden bei einem Pfarrer natürlich noch besondere, auf Beruf und Amt sich beziehende hinzukommen. Wenn — um nur ein einziges Beispiel zu geben — ein naiver Ratio-



nalist bona fide an der moralischen Aufbesserung resp. Aufklärung seiner Gemeinde arbeitet und über das erste Hauptstück nicht hinauskommt: so mag er wohl in diesen amtlichen Beziehungen ein *σαρκινός* sein. Wenn aber ein Anderer das Heil in Christo, dem Sohne Gottes, verkündet, aber etwa ohne eingehende seelsorgerliche Gemeindepflege, ohne pastorales Verhalten zu den Einzelnen in der Gemeinde, ohne Herz und Mitleiden mit ihren innern Nothständen seinen anderweitigen Interessen und Genüssen nachgeht, und wären das auch vor der Welt sonst unverwerfliche: Der möchte doch wohl zuzusehen haben, ob er vor seinem eigenen Gewissen nicht unter der Bezeichnung eines *σαρκινός* liege.

---

## Gedanken und Bemerkungen.

---

Copyright 1914 by the  
University of Chicago Press

## Ein feiner Zug paulinischer Ethik.

Von

D. Fr. Düsterdieck, Studiendirector zu Pöccum.

---

Durften wir in der Aussage 1 Kor. 11, 10 einen eigenthümlichen Zug paulinischer Mystik erkennen (vgl. Stud. u. Krit. 1863. S. 707), dessen Feinheit in der That darin besteht und dadurch uns verständlich und erbaulich anmuthet, daß aus jener Mystik die Wahrheit und Klarheit der evangelischen Ethik hervordringt: so finden wir in den Worten 2 Kor. 11, 12, zu welchen ich jetzt einige Bemerkungen machen möchte, einen nicht minder eigenthümlichen Zug reinsten Ethik, eine zarte und dabei doch überaus energische Erweisung der sittlichen Art und Kraft, die in dem großen Apostel der Heiden lebte. In dem ganzen 11. Kapitel hat der Apostel eine Aufgabe von nicht geringer ethischer Schwierigkeit zu lösen; und es fehlt nicht an Auslegern, welche zu mehr als einer Stelle anmerken, daß die Rede nicht makellos erscheine. Das ist nicht die ganze Schwierigkeit, daß er streiten muß; hierin ist er wohl geübt; die Versuchung, seiner Ritterschaft (10, 4) durch die Wahl einer fleischlichen Waffe Schande zu machen, ist ihm nicht gefährlich; aber der von den Gegnern gemachte Angriff bringt den Apostel in die Lage, daß er bei der Abwehr sich selber rühmen muß. In dieser Lage mit Ehren zu fechten, sich selbst völlig zu decken und den Angreifer zu treffen, hiedurch die Gemeinde, um derentwillen



gestritten wird, zu erbauen (12, 19) und den Namen des Herrn, in dessen Diensten der Apostel steht, zu verherrlichen, das erfordert eine wahre Virtuosität im sittlichen Verhalten. Aber der hochbegnadigte und doch so demüthige Mann, welcher 1 Kor. 15, 10 schreiben konnte, hat es unter allen Umständen verstanden, auch über sich selbst also Zeugniß abzulegen, daß aus der unverhüllten Wahrheit die lautere, einfältige Demuth und, wenn man es denn einmal so haben wollte, aus der Thorheit des Sichselbststrühmens (11, 1 ff.; 16 ff.) die heilige Weisheit des Mannes in Christo hervorleuchtete. Mag auch die hierin liegende Antinomie in der ironischen Haltung der Rede sich bezeugen, so ist doch in der Tiefe des apostolischen Bewußtseins eine friedevolle Lösung jener Antinomie vorhanden, so daß nicht nur die Ironie maßvoll, ohne verletzende, ärgerliche Bitterkeit ist, sondern auch überall das einfache gerade Wort der ernststen Paraklese dazwischentritt. —

Es handelt sich in der ersten Hälfte von Cap. 11 (V. 1—15; vgl. auch V. 20) insbesondere darum, daß der Apostel die von seinen Gegnern angetastete göttliche Dignität seines Amtes durch seine völlig uneigennützigte Selbstverleugnung, durch seine gänzliche Ablehnung irgend eines irdischen Lohnes von Seiten der korinthischen Gemeinde bislang bewährt hat und fernerhin bewähren will. Inwiefern dies Verhalten des Apostels dazu diene, seine Gegner zu beschämen, das sagt er am deutlichsten in dem 12. Verse; es kommt namentlich der Schlußsatz mit seiner Zweckbestimmung *ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται κτλ.* in Betracht. Die Auslegung dieser Worte ist unsicher, wie denn Osiander, welcher die Meyer'sche Erklärung billigt, uns mit dem unbefriedigenden Geständniß, daß auch diese nicht ganz ohne Schwierigkeit sei, entläßt. Ich wage den Versuch, zunächst den Sinn der apostolischen Worte exegetisch festzustellen und sodann die Wahrheit und Feinheit des hier geltend gemachten ethischen Gedankens in's Licht zu setzen.

Unzweifelhaft scheint mir, daß die Consumtion des ersten Satzgliedes in V. 12 von Luther und Osiander unrichtig, dagegen von Bengel, DeWette und Meyer richtig verstanden ist. Nimmt man *ὁ δὲ ποιῶ καὶ ποιῶ* zusammen als Vordersatz, so muß man nicht nur die formelle Unbequemlichkeit sich gefallen

lassen, vor der ersten Zweckbestimmung den Nachsatz *διὰ τοῦτο ποιεῶ* (*καὶ ποιήσω*) zu suppliren, sondern man wird auch von der geraden Linie, in welcher die paulinische Rede fortschreitet, einigermaßen abgedrängt. Denn hat der Apostel schon am Schlusse von B. 9 hervorgehoben, daß er von seinem bisher beobachteten Grundsatz, keinen Sold von den Korinthern anzunehmen, auch fernerhin nicht abweichen werde, so ist gerade dies letztere Moment, die nothwendige Regel auch für die Zukunft, durch B. 10 und B. 11 besonders markirt. Hieran, daß der Apostel auch fernerhin den eigenthümlichen Ruhm, unentgeltlich die Korinther zu bedienen, durchaus ungeschmälert bewahrt, hängt eben seine siegreiche Zuversicht den Gegnern gegenüber. Wenn er also wie bisher, so auch in Zukunft bei seinem Grundsatz verharren muß, so dürfen die Korinther deshalb nicht an seiner Liebe irre werden. „Aber was ich thue“, sagt er, „das werde ich auch ferner thun, damit ich die Gelegenheit Derjenigen abschneide, welche Gelegenheit suchen.“ Die Gegner suchen die Gelegenheit, den Apostel in den Augen der Gemeinde herabzusetzen, seine apostolische Machtvollkommenheit durch irgend einen scheinbaren Vorwurf zu beeinträchtigen und Zweifel an seiner amtlichen Dignität zu erregen. Damit ihnen dies mißlinge, will und muß der Apostel bei seiner bisher geübten Weise, ohne Lohn zu arbeiten, auch in Zukunft bleiben. Nichts soll ihm diesen die Gegner völlig schlagenden Ruhm in den Ländern Achaia's stopfen; und es ist in diesem Sinne des Apostels heiligster Ernst, wenn er 1 Kor. 9, 15 schreibt, er wolle lieber sterben, als diesen Ruhm einbüßen, denn mit demselben steht und fällt die unwidersprechliche Bewährung seines apostolischen Amtes, welches ihm freilich unendlich mehr gilt als sein irdisches Leben.

Von hier aus ergibt sich für die richtige Erklärung der schwierigen Schlußworte von B. 12 zuvörderst so viel, daß das *ἐν* unmöglich zu *τ. θελούντων ἁφ.* gehören, also eine Absicht der Gegner einführen kann, sondern eine Absicht des Apostels bezeichnen muß; denn die Anknüpfung des *ἐν κτλ.* an *τ. θελούντων* würde — von andern Schwierigkeiten abgesehen — nur durch die Annahme möglich werden, daß die Gegner es darauf angelegt hätten, dem Apostel in selbstverleugnender Abweisung alles Lohnes

zu gleichen: eine Annahme, welche nicht nur einer textmäßigen Begründung ermangelt, sondern vielmehr durch den Text völlig ausgeschlossen wird, indem des Apostels ganze Darstellung auf der Voraussetzung beruht, daß die Gegner nicht die mindeste Neigung haben, mit ihm in jener auf allen Lohn freudig Verzicht leistenden Selbstverleugnung zu wetteifern (vgl. auch B. 20). Wenn wir aber auch unschwer erkennen, daß die Worte *ἵνα ἐν ᾧ καυχ. κτλ.* eine Absicht des Apostels, nicht der Gegner, aussprechen, so fragt es sich doch noch, ob wir dieselben mit *ἐκπόσω*, oder vielmehr mit dem Hauptsatztheile *καὶ ποιήσω* in genauere Verbindung setzen sollen. Zenes hat Meyer statuiert, und Osiander hat ihm zugestimmt, aber die folgerichtige Klarheit seines Vorgängers nicht genügend bewahrt. Meyer bemerkt zu dem Schlußgliede: „Zweck von *ἐκπόσω τ. ἁφ. τ. ἁφ.*, also Endzweck des *ὁ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω* in Betreff der Gegner: damit sie in dem, dessen sie sich rühmen, erfunden werden wie auch wir. Das beabsichtige ich bei ihnen zu bewirken. Fanden nämlich die Feinde an Paulus die Gelegenheit, ihn als eigennützig herabzusetzen, nicht: nun so sollte ihnen damit die Nothwendigkeit gegeben sein (nach seiner Absicht), darin, womit sie prahlten, d. i. nach dem Contexte im Punkte der Uneigennützigkeit, sich ebenso zu zeigen, wie Paulus sich erwies. Bis jetzt war nämlich der Ruhm der Uneigennützigkeit, den sie sich beilegten, eitle Prahlerci, s. B. 20.“ Aber wo steht denn im engeren oder weiteren Contexte geschrieben, daß die Gegner einerseits dem Apostel den Vorwurf des Eigennutzes gemacht und andererseits sich selbst für uneigennützig, auf Lohn verzichtende Leute ausgegeben hätten? Damit hätten sie ja auf die größte Weise die vor aller Augen daliegenden Verhältnisse geradezu auf den Kopf gestellt. Nein, so ungeschickt können sie ihre Angriffe nicht eingerichtet haben. Kein Mensch in der korinthischen Gemeinde konnte ja darüber zweifelhaft sein, daß gerade das Gegentheil in beiden Beziehungen der Fall sei. Kein Wort schreibt deshalb der Apostel zu dem Zwecke, die Wahrheit der Thatsache, daß er ohne Lohn in Korinth sein Amt geführt habe, gegen eine böswillige Ablenkung derselben aufrecht zu erhalten; auch die entgegengesetzte Thatsache, daß die gegnerischen Prediger Lohn genommen haben, macht er nirgends in ihrer bloßen Richtigkeit geltend. Die

Gegner konnten allenfalls sagen, Paulus sei zu hochmüthig, um Lohn anzunehmen, es sei lieblos, daß er so verfare; aber auch von dergleichen denkbaren Vorwürfen findet sich keine bestimmte Spur. Aus B. 7 ff. ergibt sich weit eher, daß sich die Gegner wohl in Acht genommen haben mögen, eine Seite des paulinischen Verfahrens zu berühren, von welcher aus ihnen selbst sehr leicht die empfindlichste Beschämung sich ergeben konnte; und den von der Liebespflicht etwa herzunehmenden Einwurf macht nicht der Meid oder die Bosheit der Feinde, sondern das volle, väterliche Herz des Apostels selbst (B. 11).

Also der Sinn, welcher durch die Meyer'sche Verbindung des zweiten Finalsatzes mit dem ἐκκώψω gewonnen wird, empfiehlt sich keineswegs. Auch formell erscheint diese Construction sehr ungelentig; ein Finalsatz ist auf den andern gebaut. Doch ist bei Meyer ein sehr richtiges Moment, welches formell und materiell von Bedeutung ist. Indem nämlich Meyer in unserm ἐν ᾧ καυχ. κτλ. nicht um den Zweck des ἐκκώψω, sondern zugleich den Endzweck des ὁ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω erkennen lehrt, und dazu für die Auslegung der Schlußworte den Fingerzeig gibt, daß wir den im Contexte hervorragenden Punkt der Uneigennützigkeit wohl beachten sollen, baut er erstlich uns die Brücke zu dem formell richtigen Verständniß der Satzgliederung und bezeichnet sodann den — von DeWette z. B. vernachlässigten — Gedanken, um welchen es sich in den Schlußworten unfehlbar handeln muß; wir werden nun urtheilen, daß es hinreichend ist, wenn wir jenes entscheidende Moment der Uneigennützigkeit in den Worten εὐφροδῶσιν καὶ ὡς καὶ ἡμεῖς finden, nicht aber gleicherweise in den Worten ἐν ᾧ καυχῶνται. Ich bin der Ansicht, daß der zweite Finalsatz gar nicht in Abhängigkeit von dem ersten steht, sondern mit dem ersten parallel läuft und gleich diesem von der dominirenden Aussage des Apostels über sein auch in Zukunft nothwendigerweise zu beobachtendes Verfahren (ὁ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω) abhängig ist. In zwei formell neben einander stehenden Satzgliedern bezeichnet also der Apostel die Absicht, die er hat, indem er auch fernerhin bei seiner uneigennützigen Weise verharren will. Demnach muß auch der Inhalt der beiden Finalaussagen wesentlich



gleich sein; nur die Beziehung ist in dem ersten Parallelgliede eine andere als in dem zweiten. Zuerst wird die Sache so gewandt, daß die eigene Thätigkeit des Apostels in ihrem beabsichtigten Erfolge hervortritt (*ἵνα ἐκκώψω*); darnach wird das von dem Apostel durch seine unveränderte Uneigennützigkeit provocirte Verhalten der Gegner markirt (*ἵνα ἐν ᾧ καυχ. εὐρεθῶσιν κατ. κ. ἡμ.*). Wie bisher, sagt der Apostel, so muß und werde ich auch in Zukunft Euch gegenüber an meiner Regel, ohne Lohn zu arbeiten, festhalten, damit ich meinen Widersachern, welche einen Anlaß suchen, mein apostolisches Amt zu beeinträchtigen, den Anlaß abschneide, „damit“ — so wird nun dieselbe Absicht in einer andern Wendung dargestellt — „sie, meine Gegner, in demjenigen, worin sie sich rühmen, erfunden werden mögen wie auch wir“. Was ist nun dasjenige, worin die Gegner sich selber rühmen? Und was ist dasjenige, worin sie dem Apostel, dem uneigennützigen, sich gleich erweisen sollen? Ich meine, daß die textgemäße Antwort uns jetzt nicht mehr schwer fällt; und indem wir dieselbe finden, tritt uns der feine und dabei doch so kraftvolle Zug paulinischer Ethik, an dem wir uns erfreuen wollten, vor die Augen. Dasjenige, worin die Gegner es dem Apostel gleichthun sollen, ist ohne Frage die selbstverleugnende Uneigennützigkeit, die mit Freuden ohne Lohn dienen und arbeiten heißt. Wie nun aber der Apostel selbst in dieser von ihm unverbrüchlich geübten Uneigennützigkeit den schlagenden Beweis für seine wahrhaft apostolische Berufung, Dignität und Amtsführung geltend macht, so sollen auch die Gegner für die Wahrheit dessen, womit sie prahlen, den Beweis durch eine gleiche Uneigennützigkeit erbringen. Somit kann dasjenige, dessen sie sich rühmen (*ἐν ᾧ καυχῶνται*), nichts Anderes sein, als was sie dem Paulus nicht zuerkennen wollen, nämlich die apostolische Dignität und das apostolische Verhalten (vgl. auch 12, 11—15). Mögen also Jene, welche sich selbst prahlerisch für echte Diener Christi und wahrhaft apostolische Prediger ausgeben, während sie nach Gelegenheiten suchen, das Ansehen des Mannes zu beschädigen, welcher nicht nur in echt apostolischer Erweisung des Geistes und der Kraft die korinthische Gemeinde gegründet und erbaut, sondern auch durch die völlige Uneigennützigkeit seines Dienstes sich als ein rechter Apostel bewährt hat, mögen sie sich denn in Betreff der

Uneigennützigkeit ebenso wie der von ihnen geschmähte Apostel erfinden lassen, und mögen sie auf diese Weise zeigen, was ihr prahlerischer Anspruch auf apostolische Dignität werth sei! Sie werden diesen significanten Beweis schuldig bleiben; es wird ihnen nicht einfallen, auf die Gaben und Ehren von Seiten der Gemeinde zu verzichten. Damit aber beweisen sie eben, daß ihr Ruhm ein erlogener ist; und der Apostel kann nun das hinreichend begründete Urtheil abgeben, welches er sofort in B. 13—15 beifügt. Sie rühmen sich allerdings ihres Apostelamtes, ihrer kraftvollen Predigt etwa oder ihrer Erfolge (vgl. 10, 15), und dies Rühmen ist nicht ohne einen gewissen Schein der Berechtigung; aber weil sie den dem wahren Apostel gegenüber unerläßlichen Beweis der vollständigen Uneigennützigkeit nicht leisten wollen und können, so darf das in der That schon B. 12 angedeutete Urtheil, daß es mit der apostolischen Dignität jener sich selbst rühmenden Leute Nichts sei, jetzt in der bestimmten Erklärung (*γάρ* B. 13) hertreten, daß jene Widersacher falsche Apostel und trügliche Arbeiter sind, mit deren angeblichen Erfolgen oder sonstigen Bewährungen es sich so verhält, wie mit der täuschenden Sichtgestalt, welche der Fürst der Finsterniß annehmen kann (vgl. auch Matth. 7, 15). —

Der Nervus ethicus in dieser Deduction des Apostels liegt nun darin, daß er sein Wirken in der korinthischen Gemeinde an dem höchsten sittlichen Maßstabe messen lassen darf, ohne die mindeste Beschämung zu erleiden. Er hat in vollster Weise Ernst gemacht mit dem königlichen Liebesgesetz, nach welchem der Herr selbst verfuhr, der gekommen war, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen. Die Verhältnisse in Korinth waren nun einmal der Art, daß es für den Apostel galt, wirklich und völlig umsonst zu geben, was er umsonst empfangen hatte; hier ließ sich die doch sonst nicht minder gültige Ordnung, daß, wer am Evangelium dient, auch vom Evangelium leben soll, nicht anwenden. Mochte der Arbeiter Paulus immerhin seines Lohnes werth sein, so lag doch für das Mal die Sache so, daß er, gerade um sich von den trüglichen Arbeitern (B. 13) handgreiflich zu unterscheiden, auf den Lohn von Seiten der Gemeinde verzichten mußte.

Von einem Opus supererogationis indessen ist hierbei keine Rede.

Unter den gegebenen Verhältnissen reicht die sittliche Leistung des Apostels gerade so weit wie seine apostolische Pflicht. Unter andern Verhältnissen hat er gar keine Ursache, Gaben der dankbaren Liebe abzuweisen (B. 9). Denn der Apostel hat nicht nur die Liebe, welche geben und dienen kann, zu üben verstanden, sondern auch die Liebe, welche Gaben empfangen und sich dienen lassen kann — wie wir ja auch von dem Herrn gelegentlich lesen, daß er sich dienen ließ. Diese zarte Seite des Verhältnisses zwischen dem Apostel und der korinthischen Gemeinde wird B. 11 berührt; und mich dünkt, die Art und Weise, wie dies geschieht, ist schon an sich selbst ein herzzgewinnendes Specimen der paulinischen Ethik.

## 2.

## Zur Auslegung der Stelle Gal. 3, 20.

Von

Prof. D. Albrecht Vogel in Wien.

So lange die Versuche über diese Stelle nicht Ergebnisse geliefert haben werden, welche einleuchtender sind, als alle bisherigen, muß es erlaubt sein, die Zahl derselben zu vermehren. Wir wagen das, ohne der Meinung zu sein, daß wir damit den Streit zu Ende brächten.

Die Erklärung des 20. Verses des 3. Capitels des Briefes an die galatischen Gemeinden wollen wir zunächst ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in welchem er steht, vornehmen.

Ὁ δὲ θεὸς ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν. Das erste δὲ kann uns noch nichts angehen, weil es nur aus der Verknüpfung unseres Satzes mit dem vorhergehenden erklärlich wird. Der bestimmte Artikel vor θεός bezieht sich möglicher Weise auf einen vorher genannten, bestimmten und bekannten θεός, kann aber übersetzt werden: jeder θεός. Auch unter diesen beiden Möglichkeiten ist erst nach Betrachtung des Zusammenhanges

zu entscheiden. *Μεσίτης* ist Einer, der in der Mitte zwischen Zweien steht, weiter aber auch Einer, der statt Jemandes eintritt und Geschäfte besorgt, endlich Einer, der durch seine für Andere übernommene Thätigkeit etwas zu Stande bringt. Hinsichtlich der ersten Bedeutung ist zu bemerken, daß sie vor Paulus bei Hiob 9, 33 (LXX) und in Beziehung auf Moses bei Philo: *μεσίτης καὶ διατητής* de vita Mosis III. für das Schiedsrichteramt und später bei Suidas für das Amt des Friedensstifters und ganz äußerlich für das Stehen zwischen Zweien in der von Hilgenfeld angeführten Stelle bei Plutarch (de Is. et Osir. c. 46) vorkommt. Es mag auch Josephus (ant. 16, 4, 3) *μεσιτεύω* so gebraucht haben, obgleich die oben angeführte zweite Bedeutung in dieser Stelle angewandt werden könnte.

Gerade das, daß der *μεσίτης* zwei Parteien diene, findet sich in den übrigen Stellen, in welchen wir das Wort ohne Bezug auf die erst noch zu erklärende Lehre des Paulus antreffen, nicht. Jene zweite Bedeutung ist die häufigste. So *μεσίτης* bei Jos. antt. 16, 2, 2; 4, 6, 7 und *μεσιτεύω*, antt. 7, 8, 5 und die Stellen, welche von Stephanus bei diesen Wörtern angemerkt sind. Man hat danach gewiß nicht nöthig, jene erste Bedeutung allein gelten zu lassen. — Ein Genitiv steht oft bei *μεσίτης* und man bezeichnet damit entweder die Sache, welche durch Vermittelung hergestellt wird (so Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24. Jos. antt. 4, 6, 7), oder die Person, deren Sache der *μεσίτης* vertritt (so Jos. antt. 16, 2, 2; wo eine Mehrheit von Personen als vom *μεσίτης* vertreten bezeichnet wird), oder (das läßt sich aber nicht vor Paulus nachweisen) die mehreren Parteien, zwischen denen er sein Amt führt (so 1 Tim. 2, 5). — Hier lesen wir *ἐνὸς οὐκ ἔστιν. Ἐνὸς* ist nicht der Genitiv des Neutrums *ἐν* (es heißt nicht unius generis u. dgl., wir können auch Holsten's gar zu vielfach vermittelte Deutung nicht annehmen), das in der anderen Satzhälfte vorkommende *εἰς* nöthigt uns, auch *ἐνὸς* als Genitiv von *εἰς* anzuerkennen. Die Worte lauten nun in der Uebersetzung: der Vermittler eines Einzigen ist nicht, d. h. es gibt keinen Vermittler, welcher Vermittler eines Einzigen wäre. Der Gegensatz, auf den die Worte sehr deutlich zielen, ist: der Vermittler kann nur Vermittler einer Mehrheit sein. —



Nach dem früher Gesagten ist die Wahl zwischen einer Mehrheit von Personen, deren Angelegenheit der *μεσίτης* besorgt, und einer Mehrheit von Parteien, in deren Mitte er seines Amtes wartet. Gegen den ersteren Fall kommt in Betracht, daß, weil sich recht wohl eine einzige Person denken ließe und weil außerordentlich oft nur eine einzige Person vorhanden sein wird, deren Sache ein Vermittler vertritt, dieses nicht wohl geleugnet und das Gegentheil davon nicht wohl als allein möglich hingestellt werden könne. Aber wir brauchen nur den Begriff des Vermittelns durch Vertretung, des Vertretens zum Zwecke der Vermittlung eintreten zu lassen, um die Schwierigkeit zu heben. Hat Einer ein Geschäft zu besorgen, eine Handlung zu vollziehen, einen Vertrag zu schließen, so thut er es am natürlichsten in eigener Person. Haben das aber Mehrere zu thun und zwar so, daß die Handlung nicht von allen Einzelnen vollzogen werden kann, so wird eine Vermittelung durch eine statt der Vielen handelnde Person nöthig, und das ist auch ein *μεσίτης*. Wer will die Möglichkeit bestreiten, daß Paulus hier gerade dieses Verhältniß im Auge hatte? Dann meinte er: der Vermittler nöthigt uns, an eine Mehrheit von Personen, die er vertritt, zu denken.

Der andere Fall, in welchem die Mehrheit der Parteien, zwischen denen der *μεσίτης* mitteninne stehe, gemeint wäre, läßt sich durch Beispiele vor 1 Tim. 2, 5 nicht wahrscheinlich machen, entspricht aber freilich der ursprünglichen Wortbedeutung noch zu gut, als daß er sich bei der Eigenthümlichkeit der erörterten andern Deutung schon beseitigen ließe. Wir müssen deshalb vorerst weiter gehen.

Das *ὅς* in *ὁ ὅς θεός* zeigt etwas von dem Früheren Verschiedenes, zum Frühern in einer Art von Gegensatz Stehendes an. *Εἷς ἐστίν* ist Einer, d. h. es gibt nicht zwei oder mehr Götter. Das ist offenbar der Sinn der Worte, von welchem wir ausgehen müssen; aber wir können von da aus je nach dem angenommenen Zusammenhange auf verschiedene Auslegungen kommen. Denken wir an die Mehrheit der Parteien, die bei jedem Vermittler vorhanden sein soll, so gewinnt der Satz folgende Wendung: Gott ist aber Einer und nicht Zwei, er kann also nur eine, die eine von den Parteien ausmachen, auf welche der Vermittler hinweist, wenn er überhaupt in solche Beziehung zu dem Vermittler gesetzt werden

soß. Hier ist nun ganz klar, daß die Aufmerksamkeit auf die nicht genannte Partei gelenkt werden würde. Es wäre gemeint: Wer ist also die andere Partei? Diese andere Partei darf nicht vergessen werden.

Anders gestaltet sich die Sache, wenn wir die Mehrheit der vertretenen Personen in's Auge fassen. Dann heißt es: Gott ist aber Einer, also gewiß nicht jene Mehrheit, auf welche der Vermittler als solcher hinweist. Also der Vermittler ist nicht Gottes Vermittler, gehört als Vermittler nicht Gott an. Nichts empfiehlt sich nach strenger Logik so sehr als dieses. Der Schluß, den schon Schmie der gemacht hat, ist gar nicht abzuweisen: ὁ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν. ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν. ὁ οὖν μεσίτης τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν. Ließe sich diese Erklärung als in den Gedankengang der 2. Hälfte des Capitels und im Besondern zu B. 19 und 21 passend erkennen, so müßte sie gelten. Wenn nicht, so müßte die vorher angegebene zunächst in Betracht gezogen werden. Wenn wir auch von dieser Abstand nehmen müßten, würden wir genöthigt, anzunehmen, daß Paulus sich irgend welcher Abweichung von streng logischer Ausdrucksweise schuldig gemacht hätte, und es bliebe leider eine Menge von Möglichkeiten übrig, unter denen die Entscheidung schwer zu treffen sein würde.

Um den Gedankengang, in welchen der zu erklärende Vers gehört, kennen zu lernen, müssen wir bis zu B. 15 zurückgehen und den Abschnitt von da bis an's Ende des Capitels überblicken. Man thut wohl nicht recht, mit B. 19 einen besondern Abschnitt zu beginnen.

Die Hauptsätze sind folgende. Wie Niemand eines Menschen rechtskräftig gemachten Bund (Verordnung) beseitigt oder überverordnet, — so macht auch das 430 Jahre nachher gekommene Gesetz den von Gott vorher rechtskräftig gemachten Bund (Verordnung) nichts rechtsunkräftig, um die Verheißung zu vernichten. Das Gesetz kann also im besten Falle nur eine untergeordnete, dem Verheißungsbunde nicht nur nicht schädliche, sondern ihm dienende Stellung eingenommen haben.

Οὐδεὶς ist nothwendig ein von dem ἄνθρωπος Verschiedener. Ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται beseitigt oder überverordnet. Es scheint, als wäre mit dem Zweiten die Art und Weise des Ersteren ange-

geben. Das bloße erweiternde Zusetzen, in welchem keine Beeinträchtigung der ursprünglichen Bestimmungen liegt, wird nicht als gesetzlich unzulässig getadelt werden sollen. Und auf der andern Seite hat ein ἀπετείν durch bloße Verneinung auch keinen Platz in unserem Gedankengange. Das Beeinträchtigen und um seinen Werth Bringen durch neue Verordnungen kommt allein in Betracht. Die Wahl des Tempus und des Modus läßt den Paulus behaupten, daß das Gesagte überhaupt nicht geschehe. Das wird aber doch wohl heißen: es wird nicht geschehen, es darf nicht geschehen. Durch das Daraufliegen neuer Verordnungen vermag Niemand die bereits rechtskräftig gewordene Willensbestimmung eines Menschen zu verletzen und zu beseitigen. Nun hätte Paulus fortfahren sollen: So macht auch der, der nach 430 Jahren das Gesetz gab, den von Gott vorher rechtskräftig gemachten Bund nicht rechtsunkräftig, um die Verheißung zu vernichten. Denn es war im ersten Satz auf die Verschiedenheit der Personen ein Gewicht gelegt gewesen. Hier ist das offenbar vermieden worden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Verheißungsbund und Gesetz hinsichtlich ihrer Entstehungszeit weit auseinander fallen und das Gesetz als das nachgekommene nicht im Stande ist, den Verheißungsbund zu beeinträchtigen, zu vernichten. Das Gesetz wäre, wenn es das wollte, eine ἐπιδιатάγη zur διαθήκη. Das ist es nun gerade nicht, aber sicher etwas zu dem längst gültig gewordenen Verheißungsbunde als ein Verschiedenes Hinzugekommenes, welches, weil das Heil nun einmal nur durch Verheißung und Glauben den Menschen zu Theil wird, nur bis zur Erfüllung der Verheißung eine untergeordnete und dienstbare (wenn auch noch so wichtige) Rolle spielen kann. Es läßt sich folgender Schluß herstellen.

1. Eines Menschen gültig gemachte Willensbestimmung beseitigt oder überverordnet Niemand. Um wieviel weniger wird eine Willensbestimmung Gottes (sein Verheißungsbund) durch eine Ueerverordnung (Anderer) beeinträchtigt werden können.
2. Nun ist aber das Gesetz eine Verordnung, die lange nach dem Verheißungsbunde Gottes und in Zwecks- und Ursprungsunterschiedenheit von demselben gegeben ist.
3. Also ist es nicht die Sache des Gesetzes, den Verheißungen zu widerstreiten, ihnen zu nahe zu treten, sie aufzuheben.

Wir haben es hier mit dem Untersatze zu thun und müssen nun den 19. Vers erklären, in welchem Paulus erörtert, was es mit dem Gesetze auf sich habe. *Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*. Von diesen Worten lassen wir die ersteren, die uns von unserer Aufgabe zu weit abführen würden, unberührt. Es genügt uns, die Angabe eines von der *κληρονομία* verschiedenen Zweckes des Gesetzes zu finden. *Προσέτεθη*. Der Verheißungsbund war schon da, das Gesetz kam hinzu. Der Verheißungsbund war das Ursprüngliche und Hauptsächliche, das Gesetz das Nachträgliche und Nebensächliche. Sehen wir weiter darauf, daß bald *διαταγὴς* folgt, so fällt uns in den Worten *προσέτεθη* und *διαταγὴς* eine große Ähnlichkeit mit *ἐπιδιατάσσεται* im 15. Verse auf. Gewiß sollen die Aussprüche einander entsprechen, sich auf einander beziehen, ohne Eines und dasselbe auszusagen. Oben hieß es: Niemand vermag zu befeitigen durch Uebersordnung: Hier heißt es: Das Gesetz ist als eine Verordnung hinzugesetzt worden. Es ist eben keine *ἐπιδιαταγή*, aber doch eine *προσδιαταγή*, mit welcher freilich ein *ἀφαιεῖν* nicht beabsichtigt wird, aber auch nicht hergestellt werden könnte. *Ἀχρις οὗ ἔληθ' τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται*, d. h. nur auf Zeit, nämlich nur bis zum Eintritte der Erfüllung des Verheißungsbundes, der also dadurch in keiner Weise beeinträchtigt werden sollte und konnte. Die Erfüllung des Verheißungsbundes ist im Gegentheile durch das lange nach der Errichtung des Bundes hinzugekommene Gesetz vorbereitet und befördert worden.

*Διαταγὴς δι' ἀγγέλων*, verordnet durch Engel. Der Urheber des Gesetzes, dessen Nennung schon bei *προσέτεθη* unterblieben war, wird auch hier nicht genannt. Natürlich ist dabei an Gott zu denken. Aber dem Paulus liegt gerade daran, diese Urheber-schaft nicht an's Licht zu stellen. Er läßt sie ganz zurücktreten, sonst hätte er ja nur zu sagen gebraucht: Ist's ein und derselbe Gott, der erst den Verheißungsbund und dann das Gesetz gegeben hat, so können diese Dinge einander nicht aufheben. Der Verheißungsbund muß zur Erfüllung kommen und das Gesetz muß eine damit verträgliche, nicht störend eingreifende Aufgabe erhalten haben. So hätte Paulus reden können, wenn er Gott als den Urheber des Gesetzes hätte hinstellen wollen. Das hätte er aber thun müssen, wenn es ihm um eine Verherrlichung des Gesetzes



zu thun gewesen wäre. Nun hatte er aber einzig und allein eine andere, eine mittelbare Verursachung im Sinne und dachte nicht daran, das Gesetz zu verherrlichen. Schon in *προσέτεθῇ* und in *ἄλλοις οὗ ἐπ' ἡγγελται* sind andere Gedanken erkennbar gewesen. Auch auf die Aehnlichkeit des *διαταγείς* mit *ἐπιδιατάσσεται* braucht nur noch einmal aufmerksam gemacht zu werden. Nach dem Allen werden wir in den Worten *διαταγείς δι' ἁγγέλων* eine Angabe zu erwarten haben, welche das Gesetz tiefer stellt, als der Verheißungsbund steht. Das Gesetz wurde durch Engel als Gesetz kundgethan. Das ist noch nicht 5 Mos. 33, 2, LXX, zu finden, wo es nur heißt, daß am Sinai Engel bei Gott zu seiner Rechten gewesen seien. Das entspricht auch nicht der viel späteren Annahme eines besonderen Gesetzesengels mit besonderem Namen und besonderem Geschäfte. Die Wirksamkeit Gottes in der Führung des Volkes Israel wurde bekanntlich immer mehr auf einen an Gottes Stelle tretenden Engel übertragen. Das hat man auch bei der Gesetzgebung auf Sinai geschehen lassen und das ist noch in Apg. 7, 38 vorgetragen. Daß Engel in Mehrheit das Gesetz verordnet hätten, das ist in seiner Art etwas Neues gewesen, wozu vielleicht nur noch die Stelle bei Josephus antt. 15, 5, 3 angeführt werden kann. Paulus nennt uns also nicht Gott, sondern von Gott Verschiedene, Engel und zwar Engel in Mehrheit als bei der Gesetzgebung theilhaftig.

Er fährt fort: *ἐν χειρὶ μεσίτου* in der Hand eines Vermittlers oder durch einen Vermittler. Abhängig sind diese Worte von *διαταγείς*. Wir haben nicht die geringste Veranlassung, hier etwas zu vermuthen, was zur Verherrlichung der Gesetzgebung noch hinzugefügt sei. Da nicht einmal der Artikel vor *μεσίτου* steht, so kann eine Hinweisung auf eine bestimmte, hochgefeierte Persönlichkeit nicht beabsichtigt sein. Wir haben vielmehr zu vermuthen, daß Paulus in der Nennung von Merkmalen fortfährt, welche die Tieferstellung des Gesetzes darthun sollen. Was aber gemeint sei, muß in dem Begriffe eines *μεσίτης* zu finden sein. Wir zweifeln nicht, daß, wenn beim Gesetze von einem *μεσίτης* die Rede ist, von Moses gehandelt werde, der so bezeichnet wurde. Es ist das die einzige Anwendung dieses Wortes, die hinsichtlich des Gesetzes vorkommt. Für den Gesetzesengel ist sie durchaus nicht zu erweisen.

Ja, daß der mediator von den Engeln deutlich unterschieden wurde, lehrt eine von Winer angeführte Talmudstelle (Megill. perek 4. R.) unzweifelhaft. Hier kommt nun aber nicht Moses als solcher in Betracht — sonst müßte der Artikel dabei stehn —, sondern nur das Amt. Dieses Amt muß etwas an sich haben, wodurch das Gesetz, welches durch dasselbe verordnet wurde, tiefer gestellt wird, als der Verheißungsbund steht, den Gott ausgerichtet hat. Dabei stört uns nicht, was im 1. Briefe an den Timotheus (2, 5) und im Hebräerbriefe (8, 6; 9, 15; 12, 24) von Christo als dem Vermittler des neuen Bundes zu lesen ist. Das ist später geschrieben und gehört in eine von der hier vorliegenden verschiedene Vorstellungsweise. Hier denkt sich Paulus Christum nicht als Vermittler weder des Gesetzes noch des Verheißungsbundes, sondern als Nachkommen Abraham's, dem die Verheißung geworden ist. Welches ist aber das in *μεσίτης* liegende Merkmal der Tieferstellung des Gesetzes? Vielleicht der Begriff des Vermittelns, der mittelbaren Verursachung in Vergleich mit der unmittelbaren Ausrichtung des Verheißungsbundes durch Gott. Dann wäre es eine Vermehrung des schon angegebenen Vermitteltseins durch Engel oder, da bei den Engeln ganz von Gott als dem letzten Urheber abgesehen war, die Angabe, daß nicht einmal die Engel, die doch an sich schon die Gesetzgebung niedrig stellten, selbst und in eigener Person das Gesetz verordnet hätten, sondern daß dieses endlich durch einen Vermittler geschehen sei. Wir wollen gleich bemerken, daß dem Vermittler und den Engeln dasselbe Geschäft nachgesagt wird. Theilten sie sich in die Ausführung, oder Aufgabe der Gesetzesverordnung oder trat ein Theil der hier Genannten für den andern ein und handelte an dessen Stelle und in dessen Auftrage? Nehmen wir *μεσίτης* als den Beauftragten Gottes, als den, durch welchen Gott mit den Menschen handelte, so steht Moses in Beziehung auf das Gesetz den Engeln wenigstens gleich und wir haben hier nur die Angabe einer weiteren Betheiligung Anderer (als Gott ist) bei der Gesetzgebung. Dagegen ist aber das Fehlen des *καὶ* zwischen *δι' ἀγγέλων* und *ἐν χειρὶ μεσίτου*. Also wenden wir uns zu dem andern Falle. Das Verordnen, welches die Engel zu thun haben, geschieht durch einen *μεσίτης*. Das Engelgeschäft wird durch einen *μεσίτης*

vollzogen. Es liegt nahe, den *μεσίτης* als einen Beauftragten der Engel zu denken.

Aber es läßt sich auch annehmen, Paulus habe schreiben wollen: verordnet durch Engel, nämlich durch die Hand eines Vermittlers. Es kommt dem Paulus etwas darauf an, daß ein Vermittler dabei war. Dieser Umstand stellt nicht nur genauer dar, wie man sich das Engelwerk denken müsse, sondern macht es sicher, daß die Gesetzesverordnung durch Engel geschehen sei. Daran, daß ein Vermittler, nämlich Moses, bei der Gesetzgebung mitwirkte, zweifelte ja Niemand. Von hier aus wurde das Andere, die Verordnung durch die Engel, die nach Paulus eng damit zusammenhing, aber noch nicht so fest in der Lehre stand, erst recht befestigt. Danach würden die Worte *ἐν χειρὶ μεσίτου* weniger den Zweck haben, etwas Neues hinzubringen, ein neues Merkmal der tieferen Stellung des Gesetzes, als vielmehr den Zweck, das vorher angegebene *διαταγὴς δι' ἀγγέλων* zu bekräftigen, zu beweisen. Inwiefern kann das der Fall sein? Insofern, als der ganze Begriff eines Vermittlers auf eine Mehrheit von Auftraggebern geht, also auch Moses, der Vermittler des Gesetzes, im Auftrage nicht Gottes des Einen, sondern der Engel (andere Betheiligte sind nicht denkbar) handelte. Es würde demnach nur noch mehr begründet, daß das Gesetz nicht Gottes- sondern Engel-Werk, daß es die dem göttlichen Verheißungsbunde nach langer Zeit erst folgende und nur zum einstweiligen, die Erfüllung der Verheißung vorbereitenden Dienste eingetretene Verordnung von Engeln sei.

Nun kommen wir wieder zu B. 20: *ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν*. Das *δὲ* kann nicht Gegentheiliges, sondern nur Neues in der Gedankenentwicklung an die Seite des schon Gesagten bringen. Es kann auch nicht unter *ὁ μεσίτης* ein Bestimmter (man dürfte nur an Moses denken) von Paulus gemeint sein. Das *ἔστιν* entscheidet dagegen: *ἢν* hätte es heißen müssen. Wir haben somit nachgebracht, was wir am Anfang unserer Abhandlung noch unbestimmt ließen. Jene Worte leiden nur die eine Uebersetzung: jeder Vermittler aber ist nicht eines Einzigen Vermittler, Gott aber ist Einer. Und damit paßt nur zusammen, was wir als Schlußsatz hinzufügen: also ist kein Vermittler Vermittler Gottes. Wenden wir diese Sätze auf den Gegenstand der Erörterung des Paulus

an, so ergeben sich folgende Satzreihen: „Wo ein Vermittler ist, da ist eine Mehrheit von Auftraggebern. Bei der Gesetzgebung war ein Vermittler. Also war bei der Gesetzgebung eine Mehrheit von Auftraggebern.“ Und weiter: „Bei der Gesetzgebung ist eine Mehrheit von Auftraggebern vorhanden gewesen. Gott aber ist Einer. Also ist das Gesetz von einer von Gott verschiedenen Mehrheit ausgegangen.“ Daß unter der Mehrheit die der Engel zu verstehen sei, hat man nach dem Früheren keinen Grund zu bezweifeln. Daraus geht hervor, daß Paulus nur noch einmal deutlich machen wollte, er hielte die Gesetzgebung für Engelwerk und Engelgeschäft (in Unterschiedenheit von der Verursachung durch Gott), und daß er den Moses für den Vermittler, bevollmächtigten Vertreter der Engel (nicht Gottes), angesehen wissen wollte.

Dafür können wir jene talmudische Stelle (Megill. perek 4. R.) brauchen, welche nach Winer also lautet: Samuel — contulit se in synagogam viditque angelum ecclesiae legentem neminemque juxta eum. Ait illi: hoc non licet; data est enim lex manu mediatoris; ita manu quoque mediatoris est tradenda. Das heißt doch wohl: der Engel nicht selbst soll lesen, sondern der mediator, der also als mediator angeli oder angelorum anzusehen ist.

Hierher gehört aber auch, was in der Apostelgeschichte 7, 38 von Moses gesagt ist: Οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ, μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν. Da steht freilich ἀγγέλου. Aber Paulus hat die Mehrheit nöthig, um die Beziehung auf Gott auszuschließen. Er hat auch schon δι' ἀγγέλων gesagt, aber er entwickelt nun noch aus dem Begriffe von μεσίτης, daß nur an eine Mehrheit, also gewiß nicht an Gott, den Einzigen, gedacht werden könne.

Es stört gar nicht, daß in vielen andern Stellen Moses ganz deutlich als Der bezeichnet wird, der im Auftrage Gottes mit den Menschen handelte. Genug, daß Paulus irgend einen Anhaltspunkt für die hier entwickelte Ansicht von Moses als dem Beauftragten der Engel fand. Er fand ihn in der Anschauung, welche in der oben angeführten Stelle der Apostelgeschichte ausgesprochen ist. Er änderte dieselbe hinsichtlich des ἀγγέλου. Er änderte sie aber auch hinsichtlich der Worte λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν.



Diesen Worten scheinen nämlich die Worte unseres 21. Verses gewissermaßen entgegengesetzt a) worden zu sein: *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὅντως ἐκ νόμου ἂν ᾦν ἡ δικαιοσύνη.*

In diesem 21. Verse ist aber der Apostel in seinem Gedankengange also fortgefahren. *Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ; μὴ γένοιτο.* Ist demnach das Gesetz den Verheißungen Gottes feindlich und schädlich? natürlich, wie im 17. Verse zu lesen ist, *εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.* V. 21 entspricht zu sehr der zweiten Hälfte von V. 17 und der ersten Hälfte von V. 18, als daß wir auf eine andere Auffassung gerathen dürften. Das *οὖν* ist nicht dagegen. Darin brauchen wir gar nicht die Anzeige zu finden, daß die zuletzt vorhergegangenen Worte die scheinbare Berechtigung zu der mit *οὖν* eingeführten Behauptung geben. Paulus nimmt vielmehr etwas schon V. 17 und 18 Geleugnetes nach der Erörterung, daß das Gesetz eine beschränkte Aufgabe habe und Engelwerk sei, noch einmal in einem Fragesatze auf und gibt schon in der Hinzusetzung von *τοῦ Θεοῦ* zu *τῶν ἐπαγγελιῶν* einen Rückblick auf seine Erörterung, welcher die Verneinung der Frage unzweifelhaft macht. Ist also das Gesetz den Verheißungen, die doch Gottes Verheißungen sind, schädlich? Das Gesetz, von dem kaum bewiesen ist, daß es in Unterschiedenheit von Gott auf die Engel zurückzuführen ist? Das findet schon deshalb nicht statt, weil es auch falsch ist, daß das Gesetz lebendig zu machen im Stande gewesen sei. Das muß aber falsch sein, weil die Gerechtigkeit nicht, wie von den Juden behauptet wird, aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben kommt. Das Gesetz hat nun aber im Gegentheile die Aufgabe erhalten, auf die Gerechtigkeit aus dem Glauben vorbereitend hinzuwirken.

Wir haben unsere Erklärung des 20. Verses sammt der Nachweisung des ihr nicht widerstrebenden, sondern ihr Raum gebenden Zusammenhanges mit den vorhergehenden und nachfolgenden Versen vollendet. Wir wollen sie nun noch in der Kürze gegen den Haupteinwand, den man ihr machen kann, vertheidigen und sie

a) Das ist vielleicht eine Spur davon, daß die Rede des Stephanus schon damals schriftlich vorhanden war und daß Paulus sie kannte.

mit andern und zwar mit den gangbarsten Erklärungen vergleichen.

Der Haupteinwand ist aber der, daß sonst überall das Gesetz als Gottes Werk von Paulus dargestellt oder doch vorausgesetzt worden ist. Die Behauptung, es sei Engelwerk, erscheine danach als „Paradoxon“, das Paulus hätte erweisen müssen und das er, wegen seiner Wichtigkeit im „antinomistischen“ Streite, jedenfalls noch manchmal in seinen Briefen gebraucht haben würde, wenn er es einmal für richtig gehalten hätte.

Aber Paulus hütet sich ja auch an unserer Stelle (B. 17 u. 19), die göttliche Urheberschaft zu leugnen. Er wählte den Ausdruck: *ὁ νόμος οὐκ ἀνθρώπου* und *ὁ νόμος προετέθη*. Darin ist freilich auch die Absicht zu erkennen, der Nennung Gottes aus dem Wege zu gehen, welche seiner Erörterung hinderlich gewesen wäre. Das ist in der Parallelstelle (Röm. 5, 20: *ὁ νόμος παρ-εἰσῆλθεν*) ebenso der Fall. Auch durch die Ausdrücke *δι' ἀγγέλων* und *ἐν χειρὶ μεσίτου* ist keine Leugnung des göttlichen Ursprungs beabsichtigt, aber es wird allerdings, und das ist gar nicht zu bezweifeln, mit Ausschließlichkeit von der Betheiligung Anderer, als Gott ist, gehandelt. Es kam dem Apostel gerade auf diese Andern an. Es gehörte zu seiner Beweisführung, von ihnen ausschließlicly und in Unterschiedenheit von Gott zu reden. Die dadurch erzielte Niedrigstellung des Gesetzes geht nicht so weit, daß dem Gesetze sein Werth, seine wichtige Aufgabe in dem Erlösungsplane Gottes genommen würde. Man sieht also nicht ein, was es dem Paulus hätte unmöglich machen sollen, vom Gesetz als von Engelwerk zu reden. Diese Behauptung war bei Paulus allerdings neu und wird den Juden und Judenthristen Anstoß gegeben haben. Paulus mußte sie erweisen, aber er erwies sie auch, wie wir gezeigt haben, durch die Worte *ἐν χειρὶ μεσίτου* und den ganzen folgenden Vers. Es bleibt der auffällige Umstand übrig, daß der Apostel sonst nirgends von dieser Behauptung Gebrauch gemacht hat, so viel er auch Gelegenheit dazu hatte. Dagegen muß bemerkt werden, daß ganz dieselbe Gelegenheit nicht wieder gekommen ist und daß es seiner Anschauung vom Gesetze ganz entgegen gewesen wäre, ohne diese besondere Gelegenheit und ohne die eingefügten,

die Wichtigkeit des Gesetzes in's Licht stellenden Bemerkungen das Gesetz nicht als Werk Gottes, sondern als Werk von Engeln darzustellen. Anderwärts hätte diese Weise der Vorstellung und Darstellung dem Gesetze größeren Abbruch gethan, als in des Apostels Absicht lag. Und vielleicht ist es nur der Beweis, in den er sich nun einmal von B. 15 an eingelassen hatte, und die eigenthümliche Beweisart, die gerade in diesem Abschnitte (besonders deutlich B. 16) herrschend ist, gewesen, was ihm die hier vorliegende Darstellungsweise an die Hand gab, die er sonst nicht wieder für passend gehalten hat.

Die Beziehung auf Engel theilen Schultheß, Schmieder, Caspari und Huth. Aber wir verstehen den *μεσίτης* von Moses, während Schmieder und Huth ihn von einem Angelus mediator verstehen, der als solcher eine Erfindung des Paulus gewesen wäre und seiner Beweisführung nur im Wege gestanden hätte. Caspari und (noch mehr) Schultheß brauchen zu ihrer Erklärung eine Beziehung der Worte *ὁ Θεὸς εἰς ἑστίν* auf den Urheber der Verheißung, während wir diesen allgemeinen Satz noch für den Beweis verwenden, daß das Gesetz auf die Engel zurückzuführen sei. Jene Beziehung, welche leider fast in allen andern Erklärungen wiederkehrt, ist durch den folgenden 21. Vers nicht nöthig gemacht, denn daß *ὁ μεσίτης* in B. 20 dem *ὁ νόμος* in B. 21, *ὁ Θεός* aber in B. 20 dem *ἡ ἀπαγγελία τοῦ Θεοῦ* in B. 21 entsprechen müßte, hat Meyer zwar behauptet, aber natürlich nicht beweisen können. Sie zwingt uns, mehr, als Paulus ungesagt lassen durfte, zu den Worten des Paulus hinzuzudenken, und verleitet die Ausleger, die verschiedenartigsten Gedanken (und gerade die hauptsächlichsten, die den Versen zu Grunde liegen sollen) dem Paulus unterzuschieben. Sie ist aber auch falsch, weil man erstens *ἑστίν* für *ἦν* nimmt und ausschließlich an ein vergangenes Verhältniß denkt, in welchem Gott als der Einige thätig gewesen sei. Meyer tadelt das bei Keil, fällt aber in denselben Fehler. Es nützt ihm nichts, daß er den Satz erst als einen locus communis, als das Bekenntniß des Monotheismus, auffaßt, da er dann in der leider nothwendigen Anwendung auf den gegebenen Fall die Worte gebrauchen muß von den Verheißungen, „als bei welchen eben nur jener schlechthin Einzige das Subject

der Verleihung war". Zweitens wird εἷς (aber natürlich nicht zugleich ἐνός, was doch unmittelbar vorhergeht) in der Bedeutung alleinwirkksam genommen oder doch in der Erklärung dahin umgesetzt. Sonst kann man es gar nicht brauchen. Denn man wird doch zugestehn, daß auch bei der Gesetzgebung der an sich eine Gott thätig war. Wie können aber die Worte ὁ Θεὸς εἷς ἔστιν die Ausschließung einer vermittelten oder bedingten Thätigkeit Gottes enthalten?

Hilgenfeld ist derselben Ansicht, die wir nicht billigen, und verwickelt in seiner Zeitschrift (1860) seine im Commentar des Galaterbriefes gegebene Erklärung zu ihrem noch größeren Nachtheile. Er sagt: „Gott, welcher den Bund mit Abraham und seinem Samen bekanntlich selbst [?] und unmittelbar geschlossen hat, ist Einer, ohne alle Vielheit. Der Bund des Gesetzes, welcher darauf durch Engel und einen Mittler (Moses), also in Vermittelung durch eine Vielheit verordnet ward, kann die Ewigkeit dieses Verheißungsbundes nicht aufgehoben haben. Er erwies sich schon durch die Vielheit, welche bei ihm an die Stelle der göttlichen Einheit trat, als ein ganz verschiedener“ u. s. w. Hilgenfeld meint, Paulus habe den hier sehr wichtigen Begriff der Vielheit durch die Worte ὁ μεσίτης ἐνός οὐκ ἔστιν angezeigt. „Der μεσίτης, welcher zwischen zwei Seiten, einer Mehrheit, steht, gehört keinem εἷς, sondern πολλοῖς an.“ Dann hätte aber Hilgenfeld diese Vielheit nicht aus dem μεσίτης selbst und aus den Engeln zusammensetzen sollen, sondern aus den verschiedenen Parteien, zwischen denen der μεσίτης steht. Uebrigens ist die Zweifeltigkeit, die der μεσίτης verrathen soll, gerade so bei der Verheißung vorhanden gewesen, nämlich in dem einen Gott und in dem einen σπέρμα.

Einig sind die meisten Deutungen überdies darin, daß sie ein Rechtsgeschäft, unter Zweien abgemacht, dem einseitigen Versprechen gegenüberstellen. Paulus soll nun (nach Meyer u. A.) B. 21 zu verstehen gegeben haben, daß das Rechtsgeschäft, unter Zweien abgemacht, scheinbar das einseitige Versprechen beeinträchtigt, beseitigt, vernichtet, oder aber (nach Schleiermacher, Usteri u. A.), daß die Selbstverpflichtung des Versprechers nicht zu nichte gemacht

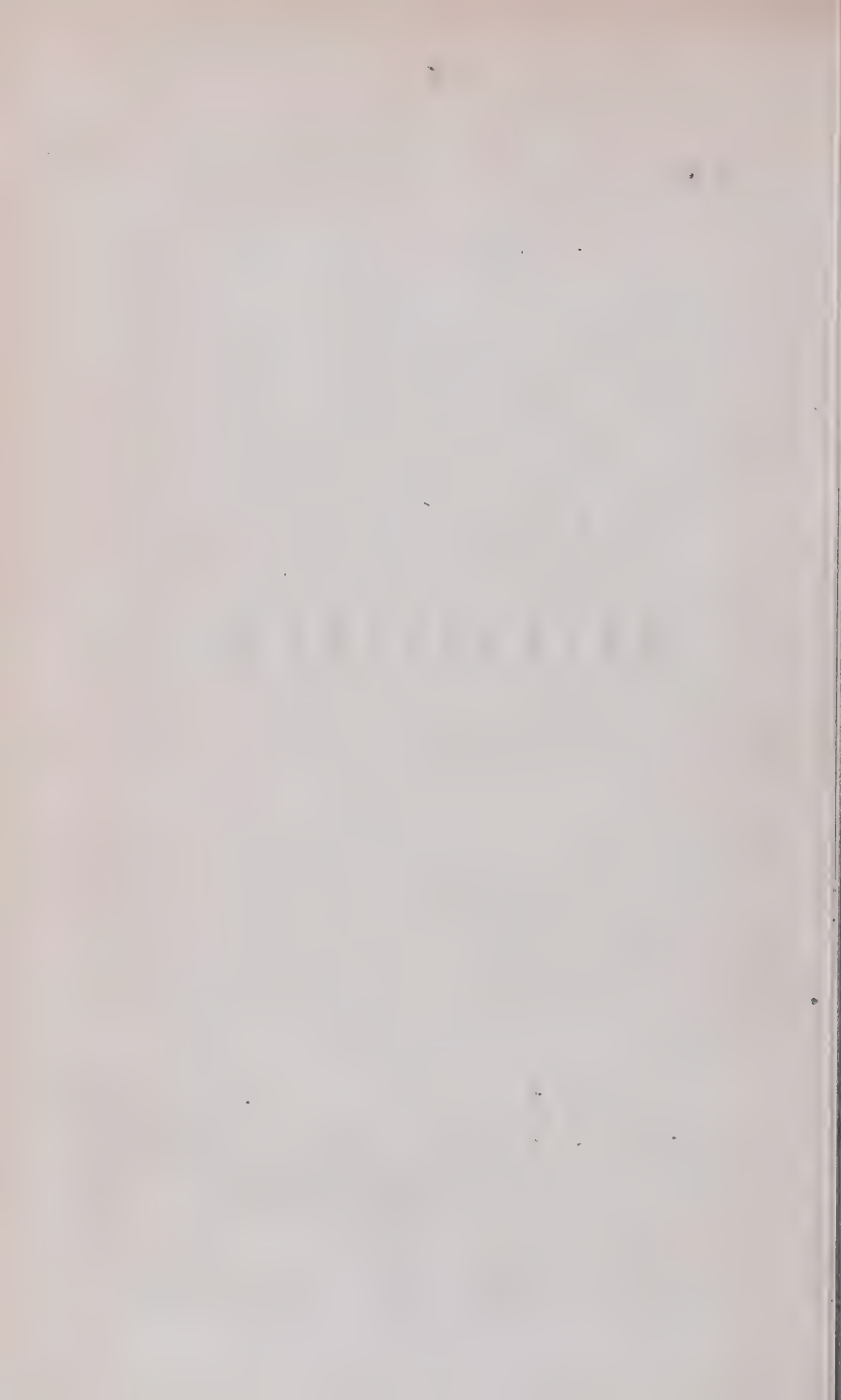


werden könne durch einen bedingten Vertrag desselben mit Anderen. Uns scheint die eine Art der Deutung gerade so viel und gerade so wenig Werth zu haben als die andere, weil sie beide in den oben angegebenen Fehler verfallen. — Wir können nur noch die Auffassungsweise für zulässig erklären, welche mit uns die Beziehung der Worte *ὁ θεὸς εἰς ἑαυτὸν* auf den Urheber der Verheißung vermeidet und welche das Gewicht auf die nicht genannte von den zwei Parteien, zwischen denen der Vermittler gestanden haben soll, fallen läßt. Winer wandelt diese Straße, aber er findet als Ziel des räthselhaften 20. Verses: Das Volk Israel ist verpflichtet worden, das Gesetz zu beobachten. Das ist nun so selbstverständlich und allgemein zugestanden, daß man nicht glauben kann, Paulus habe es auf diese eigenthümliche Weise erst noch beweisen oder doch an dieser Stelle darstellen wollen. Olshausen kommt zu folgendem Ergebnisse. Der zweite von den Theilen, die der Mittler voraussetzt, sind die Menschen, die von Gott getrennt sind. Im Evangelium ist es anders. In Christo sind Alle Einer. Diese Wendung ist falsch. Beim Evangelium bestehen auch zwei Parteien. Was von der Einheit der Menschen in Christo gesagt wird, tilgt nicht ihre Unterschiedenheit von Gott, der im neuen Bunde, wie im alten, als die eine Partei der andern (nämlich den Menschen), gegenübersteht. Wieseler findet es für wichtig, daß als zweiter Theil beim Gesetzesbunde die Menschen herausgestellt werden. Die Menschen sind schuldig am Mißlingen des Mittlergeschäftes und am Mißlingen der Aufgabe des Gesetzes. Dieser Ansicht widerspricht der Umstand, daß Paulus überall und gerade auch in diesem Capitel lehrt, das Gesetz habe seine Aufgabe erfüllt. Rückert hütet sich mit Recht vor jeder weiteren Verwendung seiner Worterklärung, welche auch auf Andere hinweist, auf welche sich außer auf Gott der Mittler beziehen soll. Es ist auf diesem Wege noch nichts erreicht worden, was sich als stichhaltig erwiesen hätte. Wir finden darin die Aufforderung an die Schriftausleger, es noch einmal mit der von uns ausgeführten Erklärung zu versuchen.

---

# Recensionen.

---



1.

Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums von Chr. H. Weiße. Drei Bände, Leipzig 1855 — 1862 Hirzel. (VIII u. 712; XVI u. 542; XXIII u. 736 SS. gr. 8.) Bd. 2 u. 3 auch u. d. T.: „Die Welt- und Menschenschöpfung“ und „Die Heilslehre des Christenthums.“

---

An den Schreiber Dieses ist schon vor längerer Zeit von Seiten der geehrten Redaction die Aufforderung ergangen, den dritten Band der Weiße'schen Dogmatik und damit den Abschluß des ganzen Werkes in dieser Zeitschrift zur Anzeige zu bringen a). So schwierig nun auch die Aufgabe ist, auf einem verhältnißmäßig doch immer knapp bemessenen Raum den überreichen Inhalt eines so umfassenden Werkes in einer Weise zur Besprechung zu bringen, welche ebensowohl der Bedeutung des Gegenstandes, als dem wissenschaftlichen Gewissen des Berichterstatters Genüge thut, so habe ich mich derselben doch nicht entziehen zu sollen geglaubt, nicht blos aus Rücksicht auf die freundschaftlichen persönlichen Beziehungen, welche mich mit dem

---

a) So dankbar wir dem geehrten Herrn Verfasser für diese lehrreiche Anzeige eines der hervorragenden philosophisch-theologischen Werke der Neuzeit sind, so können wir doch nicht umhin ausdrücklich zu erklären, daß wir in wesentlichen Punkten — unter denen wir namentlich die Bestimmung der Bedeutung, welche die Thatfachen der evangelischen Geschichte für den lebendigen Heilsglauben haben, hervorheben — die von ihm ausgesprochenen Ueberzeugungen nicht theilen können.



geehrten Verfasser verbinden, sondern vor Allem wegen der hohen wissenschaftlichen Bedeutung der vorliegenden Leistung selbst, welche keine größere theologische Zeitschrift, ohne sich einer nicht zu rechtfertigenden Versäumniß schuldig zu machen, mit Stillschweigen übergehen darf.

Allerdings dürften in manchen gewichtigen Punkten, und nicht am seltensten gerade in solchen, auf welche der Herr Verfasser selbst einen ganz besonderen Werth legt, seine Ausführungen schwerlich auch nur in den seiner wissenschaftlichen Grundstellung befreundeten Kreisen auf allgemeinere Zustimmung rechnen können. Auch abgesehen von jenen formellen Schwierigkeiten in der Aueignung des dargebotenen Stoffs, welche die meisten wissenschaftlichen Arbeiten des Verfassers dem Leser zu bereiten pflegen, so liegt doch auch in dem Inhalte seiner philosophischen Dogmatik selbst ein öfter freilich mehr empfundenes als zum Bewußtsein gebrachtes Hinderniß, daß sie in ähnlicher Weise, wie einst Schleiermacher's „christlicher Glaube“ oder neuerdings wieder etwa die Glaubenslehre von Schweizer, zum Sammelpunkte für eine ganze große theologische Richtung zu werden vermöchte. Vielfach muthet uns seine Darstellung an wie der Monolog eines geistvollen, aber an Paradoxien reichen Aesthetikers, und gerade da, wo der Verfasser die gewaltigsten Gedankenmassen bewegt, muß der Leser die Begriffe erst ihrer, Referent möchte sagen, mythologischen Hülle entkleiden, mit welcher sie freilich für das Bewußtsein des Verfassers zu einer unmittelbaren, anschaulichen Einheit verschmolzen sind. Hierzu kommt, daß die mit besonderer Sorgfalt an den biblischen Urkunden geübte Kritik und Exegese des Verfassers doch fast durchweg von philosophischen Voraussetzungen beherrscht ist und bei allem Geistreichen und Anregenden dem historischen Sachverhalte und dem philologischen Gewissen oft die härteste Gewalt anthut.

Um so mehr aber wird andererseits die wissenschaftliche Theologie sich verpflichtet fühlen müssen, unbeirrt durch jene oft schwer genießbare Schale den reichen Gehalt religiöser Erkenntniß denkend zu durchdringen, welcher in dem Weiße'schen Werke niedergelegt und in ganz unvergleichbar höherem Grade als in den meisten andern theologischen Arbeiten der Gegenwart mit allem ander-

weiten Erkenntnißgebieten zu lebendiger, organischer Einheit verknüpft ist. Der fremdartige Eindruck, den so Vieles im Weiße'schen Werke auf unsere heutigen Theologen hervorbringen muß, sollte nicht, wie so häufig, von vornherein das Urtheil über seine Leistungen bestimmen, so daß man sich zur Rechten und zur Linken mit Kopfschütteln abwendet, anstatt einer so gewaltigen Geistesarbeit auch nur das zuzugestehn, worauf sie doch mindestens billigen Ausspruch hat: ein ernstes, vor keiner Mühe des Verständnisses und der Verständigung zurückschreckendes Studium.

Die Stellung, welche die Weiße'sche Speculation zu den großen, die Zeit bewegenden theologischen Gegensätzen behauptet, darf im Allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden. Die Grundzüge des in der philosophischen Dogmatik ausgeführten Systems sind bereits in einer ganzen Reihe philosophischer und theologischer Arbeiten des Verfassers, der „Idee der Gottheit“, dem „philosophischen Problem der Gegenwart“, der „Evangelischen Geschichte“, den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“, der „Evangelienfrage“, der „Christologie Luther's“ und einer großen Anzahl von Abhandlungen - in der Fichte'schen Zeitschrift und in der Protestantischen Kirchenzeitung niedergelegt. Seine „philosophische Dogmatik“ bietet sich als die Zusammenfassung aller seiner frühern philosophischen und theologischen Arbeiten dar, als ein Werk, welches ganz der philosophischen und ganz der theologischen Literatur angehören will. Es ist dem Verfasser darum zu thun, den thatfactlichen Nachweis zu führen, daß die philosophische und die theologische Erkenntnißarbeit nicht blos einander gegenseitig fördern und berichtigen, sondern daß sie innerhalb des beiden gemeinsamen Gebietes, welches auf philosophischem Boden als das religionsphilosophische, auf theologischem als das dogmatische bezeichnet zu werden pflegt, zu einer vollen inneren Einheit zusammengehen müssen. Hierdurch ist einerseits für die specifisch-philosophische Arbeit die Forderung ausgesprochen, die ganze Fülle religiösen, zuhöchst christlich-religiösen Erfahrungsstoffes im lebendigen Zusammenhange mit allen anderweiten Erfahrungsgebieten speculativ zu durchdringen und als die eigentliche Krone des ganzen, vielgegliederten Gebäudes philosophischer Realdisciplinen zu gestalten; andererseits ist der speci-

fisch dogmatischen Arbeit die Aufgabe gestellt, den christlichen Glaubensgehalt nicht bloß als etwas durch äußere Autorität uns Gegebenes und höchstens einer formellen logischen Bearbeitung zu Unterwerfendes, aber auch nicht bloß als ebenso empiristisch aufgenommene und nur reflexionsmäßig zu zergliedernde „Aussatz des christlichen Selbstbewußtseins“, sondern als einen Gegenstand objectiver Erkenntniß und Wissenschaft im strengsten Sinne des Worts, auf Grund der für alle Wahrheitserkenntniß gleicher Weise gültigen — von der sogenannten *philosophia prima* auszumittelnden — Gesetze, und in organischer Einheit mit aller außerreligiösen, gegenständlichen Erkenntniß zu behandeln. Die Absicht geht daher von vornherein nicht sowohl auf eine „Glaubenslehre“ in dem vornehmlich innerhalb der Schleiermacher'schen Schule herkömmlichen subjectiven Sinne des Worts, als vielmehr auf eine solche Bearbeitung des dogmatischen Stoffs, vermöge deren derselbe sich mit innerer Nothwendigkeit dem Complexe objectiver philosophischer Erkenntnisse eingliedert. Aber ebensowenig wie auf eine bloße Beschreibung des christlichen Glaubensbewußtseins, sei es auch „auf dessen gegenwärtiger Entwicklungsstufe“, ist die Absicht auf eine Vermehrung jener schon überzahlreichen Vermittlungsversuche zwischen Kirchendogma und modernem Weltbewußtsein gerichtet. Vielmehr hat auf diesem Standpunkte weder der orthodoxe Lehrbegriff noch die moderne Weltanschauung als solche schon sein Recht auf Berücksichtigung, sondern jener kommt nur in Betracht als die vorstellungsmäßige Fassung freilich nicht eines bloßen Begriffs, aber eines objectiven religiösen Erfahrungsgehaltes, diese als nicht minder vorstellungsmäßiger Niederschlag der neugewonnenen philosophischen und naturwissenschaftlichen Einsichten im populären Bewußtsein. Dasjenige aber, was nicht sowohl äußerlich vermittelt, d. h. künstlich zusammengeschweißt, sondern in seiner innern, sich mit sich selbst vermittelnden Einheit aufgewiesen werden soll, ist der Glaube als innere religiöse Erfahrung auf der einen, die weltliche Bildung und Wissenschaft als erkenntnißmäßiger Ausdruck der außerreligiösen Erfahrung auf der andern Seite. Als die allein berechnete Vermittlerin aber hierbei dient die Philosophie, die als Formalphilosophie die Gesetze alles Denkens und Daseins überhaupt zu ergrün-

den, als Realphilosophie den ganzen Complex innerer und äußerer Erfahrung in Gemäßheit dieser Gesetze wissenschaftlich zu entwickeln und zu gestalten hat.

Referent wüßte nicht, was gegen diese wissenschaftliche Grundstellung sich Begründetes einwenden ließe, wenn man nicht philosophischer Seits das religiöse Bewußtsein und Leben als ein blos psychologisch und culturhistorisch zu würdigendes Phänomen, theologischer Seits den überlieferungsmäßigen Ausdruck desselben im Kirchendogma als unfehlbar = vollkommene, keinerlei kritischer Bearbeitung mehr bedürftige Wahrheit betrachten, also dort auf allen „Glauben“ überhaupt, hier auf jede dieses Namens werthe Wissenschaft „vom Glauben“ verzichten will. Nur das Eine ließe sich fragen, ob nicht doch derselbe speculativ zu durchdringende Stoff wenigstens eine relative Verschiedenheit des Gesichtspunktes erfordere, wenn er im Zusammenhange eines vollständig ausgearbeiteten philosophischen Systems, und wenn er als ein eigenthümlicher Bestandtheil der theologischen Wissenschaften vorkommt. Denn da es der Philosophie nur um objective Wahrheitserkenntniß überhaupt, der Theologie dagegen um Wahrheit für uns, oder um Erkenntniß der Heilswahrheit zu thun ist, so ist jedenfalls die Stelle der „speculativen Theologie“ im Systeme hier eine andre als dort, wozu noch der weitere Unterschied kommt, daß das Subject der philosophischen Erkenntniß der seiner Einheit mit dem göttlichen sich bewußt werdende Menscheng Geist überhaupt, Subject der theologischen Erkenntniß dagegen gleich von vornherein der christliche Geist in seiner concreten Bestimmtheit als kirchlicher Gemeingeist ist, welcher das Selbstbewußtsein der Kirche sich wissenschaftlich vermitteln will. Hieraus aber ergiebt sich speciell für das theologische Bedürfniß die Nothwendigkeit, der speculativen Dogmatik (und Ethik) eine eigne vorbereitende Disciplin (die theologische Principienlehre) zu Grunde zu legen, welche als religiöse Erkenntnistheorie zunächst das religiöse Bewußtsein selbst als thatsächlich gegebenen Ausgangspunkt theils in seinem allgemeinen, im christlichen Bewußtsein zugleich mitgesetzten Gehalt, theils in seiner eigenthümlich christlichen und kirchlichen Bestimmtheit ermittelt, und auf dem Wege analytischer Reflexion von der Erscheinung der Religion im frommen Selbst-



bewußtsein auf ihr begriffliches Wesen, und auf ihren objectiven Grund (die göttliche Offenbarung) zurückgeht. Inwiefern durch diese grundlegende Wissenschaft, welche ich freilich nicht in den bisherigen „Prolegomenen“ zur Dogmatik, auch die von Weiss nicht ausgenommen, sondern am meisten noch in dem ersten Haupttheile der Schweizer'schen Glaubenslehre wiedererkenne, der von Schleiermacher geforderten analytischen Methode der „Glaubenslehre“ ihr Recht geschieht, ohne der objectiven Heilswissenschaft selbst ihren unveräußerlichen synthetischen Charakter zu rauben, kann an diesem Orte nicht näher gezeigt werden. Hier war es lediglich um den Hinweis zu thun wie trotz des gemeinsamen Erkenntnißgebietes die theologische Behandlung und Gliederung des Stoffes ebensowenig mit der rein philosophischen völlig zusammenfalle, als das letzte, hier und dort zur Erkenntniß der religiösen Wahrheit treibende Interesse beidemale das nämliche ist. Da indessen die Philosophie nur, insofern sie den christlichen Erfahrungsstoff aufnimmt, den ganzen und vollen Inhalt religiöser Erkenntniß erschöpft, die Theologie aber nur, insofern sie der philosophischen Behandlungsweise sich annähert, ihren Gegenstand in die Form objectiver Wissenschaft zu erheben vermag, so bleibt der Unterschied religionsphilosophischen und speculativ-dogmatischen Lehrvortrags immer nur ein relativer. Referent kann sich daher der Erörterung der Frage entschlagen, ob in der „philosophischen Dogmatik“ von Weiss der philosophische oder der theologische Gesichtspunkt in der Behandlung des Stoffes überwiege, und statt bei methodischen Differenzen von immerhin untergeordnetem Belange zu verweilen, vielmehr des ebenso philosophischstrengen als theologisch ernststen Sinnes sich freuen, in welchem der Verfasser die Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft in unserer Zeit von vornherein auffaßt und dasjenige, was allein vermittelt werden kann und allein der Vermittelung werth ist, scharf und unmißverständlich bezeichnet. Ist die Philosophie das Bindeglied zwischen christlichem Glauben und weltlicher Wissenschaft, so ist auch das wissenschaftliche Verständniß des in jenen eingegangenen religiösen Erfahrungsgehaltes noch ein höheres und schwereres Ziel, als ein bloßes Wiederaufpuzen des altkirchlichen Dogma mit modernen Glittern und Zierrathen. Diese philosophische Dogmatik

hat daher auch von Haus aus Nichts mit jenem faulen Positivismus gemein, dessen einzige Kunst im Vertuschen und Verquicken unvereinbarer Gegensätze und im künstlichen Durcheinanderwirren der fremdartigsten Vorstellungsgebilde und Begriffsreihen besteht. Dagegen verdient es schon hier als ein eigenthümlicher Vorzug des Werkes gerühmt zu werden, daß dasselbe in unvergleichbar umfassenderem Maße, als dies sonst bei dogmatischen Arbeiten Sitte ist, nicht nur in metaphysische Fragen sich einläßt, sondern auch einen reichen, gründlich durchforschten und durcharbeiteten Stoff aus anderweiten Erkenntnißgebieten, insbesondere der Psychologie, der Aesthetik und der Naturwissenschaft, zur allseitigen Beleuchtung und Lösung der specifisch-dogmatischen Probleme in Bewegung setzt.

Das Nächste, was nach der Aufstellung der principiellen Gesichtspunkte für die wissenschaftliche Aufgabe überhaupt in Betracht kommt, ist nun freilich die philosophische Grundanschauung selbst, von welcher der letzte Ausfall der dogmatischen Arbeit in weit umfassenderem Maße, als man noch heute gern sich einreden möchte, bedingt ist. Von einem Denker wie Weiße, welcher schon über ein Menschenalter hindurch einen ehrenvollen Platz in der Reihe unserer idealistischen Philosophen behauptet, läßt sich von vornherein nichts Anderes erwarten, als daß auch die gegenwärtige ausgetragene Frucht vielseitiger und sorgfältig vorbereiteter Studien von einem einheitlichen Grundgedanken getragen sei und demjenigen speculativen Standpunkte, den der Verfasser von Anfang seiner literarischen Thätigkeit an mit so viel Tieffinn und Gelehrsamkeit, mit soviel charaktvoller Beharrlichkeit und, fast möchte ich sagen, persönlichem Pathos vertreten hat, nur zum allseitigen nach allen einzelnen Beziehungen hin in sich zusammenhängenden Ausdrucke diene. So muß es insbesondere auch von dem dritten Bande durchweg anerkannt werden, daß die Heilslehre überall aufs Engste mit der vorausgeschickten Gotteslehre verknüpft, die innere Consequenz des Systems in der Anlage und meist auch in der Durchführung der einzelnen Abschnitte mit wissenschaftlicher Strenge bewahrt ist.

Eine allseitige und erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Weiße'schen Gottesbegriff liegt außerhalb der Grenzen unserer

gegenwärtigen Aufgabe. Referent hat an einem andern Orte in einer freilich für einen größeren Leserkreis berechneten Darstellung — auf welche er in der Hauptsache sich auch jetzt noch berufen kann — die Grundgedanken, auf welchen der Theismus Weiße's sich aufbaut, kritisch durchmustert a). Hier müssen einige flüchtige Andeutungen genügen.

Die neuere Philosophie und speculative Theologie, soweit sie überhaupt dem idealistischen Grundcharakter der letzten großen Systeme getreu bleibt, ist bekanntlich noch immer in der Arbeit, die Momente der Absolutheit und der Lebendigkeit Gottes in ihrem Verhältnisse zu einander genauer zu bestimmen. Während aber die Einen das Hauptgewicht auf die erstere Seite, näher auf die „Ewigkeit“ und „Idealität“ des Absoluten legen, und von dem Begriffe des absoluten Geistes alle Prädicate zurückweisen, welche, wie „Persönlichkeit“, „Selbstbewußtsein“, „Selbstbestimmung“, denselben nur als einen „in's Unendliche erweiterten Menschen“ erscheinen lassen, ist es den Andern vor Allem um die concrete Lebendigkeit Gottes zu thun, von welcher nach ihnen ein wirkliches Wissen und Wollen so wenig sich abtrennen läßt, daß man, selbst auf den Vorwurf des Anthropomorphismus hin, eine consequente Uebertragung aller in diesen Bestimmungen nothwendig gesetzten Momente auf das innere göttliche Leben nicht scheuen dürfe. Die gangbare Anwendung der Bezeichnungen „Pantheismus“ und „Theismus“, Leugnung oder Anerkennung des „persönlichen Gottes“ auf diese Gegensätze reicht wissenschaftlich nicht aus und dient, sobald diese Ausdrücke, wie insgemein geschieht, als Parteischlagwörter gehandhabt werden, nur zur Verschiebung der eigentlichen Streitfragen. Wenigstens der pantheismus vulgaris, oder die besonders durch Strauß in Umlauf gesetzte vorstellungsmäßige Deutung des Hegel'schen Systems, nach welcher Gott nur in dem Weltprocesse und in der Geschichte des endlichen Geistes werde und sich entwickle, wird auch von den theologischen Vertretern der ersteren Ansicht ausdrücklich als schief und unzutreffend bezeichnet. Ueber einen andern Sinn des Wortes Pantheismus müßte man aber erst

a) Blätter für literarische Unterhaltung 1857. Nr. 30.

übereingekommen sein, wenn man dasselbe ohne jede nähere Begriffsbestimmung gebrauchen will. Aehnlich verhält sich's mit dem Begriffe der „Persönlichkeit“, welcher so wie die Einen ihn näher bestimmen, auch von den Andern meist nicht ohne Weiteres auf den göttlichen Geist übertragen wird, wogegen umgekehrt die Ersteren doch selbst bekennen, daß für das Bewußtsein die Idealität und Geistigkeit Gottes als Wissen und Wollen erscheine, und daß zum Mindesten für das religiöse Verhältniß das, was ja auch den Andern hier als die Hauptsache gilt, die Gegenüberstellung des göttlichen und des menschlichen Geistes als Ich und Du ebenso unabweisbar als wissenschaftlich berechtigt sei. Die wesentliche Differenz, welche trotzdem noch bleibt, ist (wenigstens unmittelbar) nicht sowohl religiöser als philosophischer Art und beruht zuhöchst auf einem principiell verschiedenen Substanzbegriffe. Den Einen ist Gott im strengen Sinne der Hegel'schen Lehre als das absolut Allgemeine oder als die von der zeiträumlich sich entwickelnden Welt schlechthin unterschiedene höchste Einheit der Gegensätze zwar das „absolute Sein“, „absolute Substanz“, „absoluter Geist“, es kommt ihm aber schlechterdings kein Dasein, keine Wirklichkeit zu, er ist kein Etwas, das ist und existirt, sondern nur das zwar in alle Wege nicht Nichtseiende, aber in der absoluten Idealität seines Seins „das alles besondere Dasein negirende Sein in sich“ obwohl es andererseits zugleich wieder in seiner Ewigkeit „die absolute Position alles Besonderen im Allgemeinen“ sein soll. Dagegen haben nun die Andern mit mehr oder minder Entschiedenheit ihr Absehen auf einen nicht blos seienden, sondern das seienden Gott, auf einen concreten, wirklichen Geist gerichtet, dessen specifische Besonderheit aber darin bestehen soll, daß er im producirenden Anschauen und anschauenden Produciren die „absolute Idee“ oder die absolute in sich besonderte Allgemeinheit (Totalität) als die Fülle seiner Inhaltsbestimmungen setzt. Welche von beiden Grundanschauungen schließlich den Sieg davon tragen werde, hängt davon ab, ob man mit Hegel den dialektischen Uebergang von „Sein“ zum „Dasein“, oder vom absoluten, in sich selbst noch schlechthin bestimmungslosen Allgemeinen (das man sich unter der Vorstellung des unendlichen leeren Raumes anschaulich machen mag)



zu der concreten Fülle idealer und weiterhin realer Besonderheiten für möglich halte, oder ob man für alle Wirklichkeit ein Urwirkliches oder Uretwas als Daseinsgrund fordert und dieses dann näher dahin bestimmt, daß seine Besonderheit eben in dem Denken und Setzen der allbefassenden Totalität, oder der Idee seines eigenen und Alles durch dasselbe erst ermöglichten anderweiten Daseins als der durch seine Selbstverwirklichung schlechthin gesetzten Totalität der Möglichkeiten besteht. Diese letztere Anschauung, welche wir am bestimmtesten bei dem späteren Schelling wiedererkennen und für welche auch Referent seinerseits eintreten zu müssen bekennt, findet sich im Allgemeinen auch von Weiße vertreten. Indem Weiße mit eindringender Kritik jenen vermeintlichen dialektischen Uebergang vom „Begriff zum Dasein“, die *petitio principii* alles speculativen Dogmatismus, bekämpft, dringt er auf strengste Unterscheidung von „Idee“ und „Wirklichkeit“ des reinen Vernunftabsoluten oder der absoluten Denk- und Daseinsmöglichkeit auf der einen, des concreten Daseins auf der andern Seite, und begründet die Auffassung des „Urwirklichen“ als sich denkend setzendes und sich setzend denkendes Ursubject. Trotzdem gelingt es ihm nicht, mit dem „speculativen Dogmatismus“ vollständig zu brechen. Der Uebergang von dem „möglichen“ zum „wirklichen“ Gotte soll allerdings kein dialektischer sein, vielmehr hätte die absolute Idee auch „alle Ewigkeit hindurch“ in sich verschlossen bleiben können, ohne sich zum wirklichen Dasein als concretes Ursubject zu erschließen. Aber daß dies dennoch geschieht, kann Weiße nur dadurch erklären, daß die absolute Denk- und Daseinsmöglichkeit so zu sagen von vornherein immer auf dem Sprunge steht, in's wirkliche Dasein überzugehen, oder daß sie schon an sich selbst noch mehr als blos formale logische Möglichkeit, daß sie schon irgendwie in sich selbst seiende Potenz ihrer Selbstrealisirung seiende Macht zur Verwirklichung der in ihr angelegten Bestimmungen ist. Dies ist aber nichts Anderes als dieselbe Hypostasirung des logischen Begriffs, dieselbe dogmatistische Ineinssetzung des für unser Denken unabweisbaren logischen Prius alles Denkens und Daseins mit irgend welcher, sei es auch noch so verlausulirten, „Realität“ oder realen Möglichkeit, welche auch nach Weiße den Grundirrthum der Hegel'schen Lehre bildet, nur freilich

durch die vorausgesetzte Möglichkeit eines ewigen In sich selbst verschlossenbleibens der „Idee“ mit einem Momente der Zufälligkeit und blinden Willkür behaftet, welches die strenggeschlossene Dialektik der Hegel'schen Lehre weit von sich wegweist. So abgeschwächt und unkenntlich gemacht auch die Hegel'sche Unterscheidung von Sein und Dasein, und die Auffassung des ersteren als der im Vergleiche mit der wirklichen, d. h. besonderen raumzeitlichen Existenz als der reineren, geistigeren und vornehmeren Realität erscheint, die Wurzeln der Weiße'schen Theorie sind nirgends anders als hier zu suchen. Mit einer solchen partiellen Correctur des Hegel'schen Systems ist aber das Problem so wenig gelöst, daß weder die strengeren Anhänger Hegel's sich zu dieser „verbesserten“ Fassung bekehren, noch die Gegner ihre Bedenken beseitigt sehn werden gegen jenes „Sein“, welches kein „Dasein“ sein soll und sich doch aus eigener Kraft in's Dasein erhebt, gegen jenen „Geist“, der kein wirklicher Geist ist und doch die Bestimmung in sich trägt, wirklichen Geist aus sich herauszusetzen.

Auch sonst wird man um die Weiße'sche Gotteslehre vollständig zu verstehn, immer wieder auf Hegel zurückblicken müssen. So macht freilich die Construction der Dreieinigkeit auf den ersten Blick einen durchaus unhegel'schen Eindruck, und Referent kann es nur als einen großen und folgenreichen Fortschritt betrachten, wenn die Momente des innergöttlichen Lebens nicht als die Selbstentfaltung des logischen Processes, sondern nach psychologischen Analogien bestimmt werden. Aber da nach den Prämissen des Systems die reinen Vernunftbestimmungen das Erste sind, so ist auch nach Weiße die eigentliche Substanz des wirklichen Geistes das Denken. Gott ist wirkliches Ursubject schon durch das Denken jener allgemeinen Vernunftwahrheiten, welche doch, da sie selbst nichts Wirkliches sind, für sich allein auch kein wirkliches Geistesleben mit concretem Inhalte erfüllen, geschweige denn aus ihrem eignen Schooße erzeugen können. Die concrete Mannichfaltigkeit besonderer Gedanken und „Gestalten“ kommt nach Weiße erst nachträglich als das zweite Moment, „die Natur in Gott“ oder das göttliche „Gemüth“ hinzu, aber wieder nur durch eine innergöttliche „Werde that“, die ebenso gut hätte unterbleiben können, und dasselbe ist schließlich auch

bei dem dritten Momente, dem göttlichen Willen, der Fall. Ohne uns in Einzelnes einzulassen, bemerken wir nur, daß hier und auch im Nachfolgenden überall die Hegel'sche Theorie vom Denken als der eigentlichen Substanz des Geistes den Aufzug, die Tendenz, dem durch diese Prämissen gegebenen Panlogismus durch Betonung der „Spontaneität“ und „Wahlfreiheit“ der Werdeacten und Willensthaten zu enttrinnen, den Einschlag bildet. Es kann an diesem Orte nicht näher gezeigt werden, wie diese freilich der neueren „theistischen“ Speculation — mit Ausnahme von Schelling — noch immer sehr geläufige Voranstellung des Intellectuellen, wie sehr man sie auch nachträglich durch Zuhülfenahme ästhetischer und ethischer Kategorien zu integriren versucht, von vornherein der consequenten Durchbildung eines „Systems“ der Freiheit hindernd in den Weg tritt. Sieht Weiß sich in Folge jenes noch nicht völlig überwundenen Dogmatismus genöthigt, im innergöttlichen Leben nicht minder als im Proceß der creatürlichen Schöpfung den abreißen den Faden des Systems durch immer neue, durch das Vorausgegangene nicht ermittelte Anfänge oder Werdeacten, die ebenso gut hätten unterbleiben können, zu knüpfen, so hat z. B. Fichte's speculativer Theismus zwar jenen Anstoß vermieden, bringt es aber doch nur zu einer äußerlichen Aneinanderreihung der absoluten Substanz und der „Urposition“, d. h. des abstract Allgemeinen und der concreten Besonderheit und vermag nun in Folge jener eklektischen Zusammenfügung Hegel'scher und Herbart'scher Elemente noch weit weniger als Weiß die innere Einheit seines Systems zu bewahren. Dieselbe Nachwirkung des Hegel'schen Substanzbegriffes läßt sich aber selbst bei denjenigen Forschern verfolgen, welche sonst mit ganz besonderem Nachdruck auf die Verdrängung der „physischen“ Kategorien beim Gottesbegriffe durch „ethische“ hinarbeiten. So müssen wir beispielsweise in dem Dörner'schen Versuche (in der Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes), das innere Leben Gottes aus den drei Momenten der ethischen Nothwendigkeit, ethischen Freiheit und Liebe zu construiren, die Voranstellung der „ethischen Nothwendigkeit“ ganz aus demselben Grunde, wie die Weiß'sche Fassung des Momentes des Vaters, in Anspruch nehmen. Denn zu Grunde liegt ja auch hier dieselbe Voraussetzung, daß die

immerhin als ethische prädicirte „Nothwendigkeit“, d. h. eben das abstracte Allgemeinere oder „Vernünftige“, nicht blos das in alle Wirklichkeit sich gleich bleibende, d. h. im anschauenden Produciren immer aufs Neue sich selbst erzeugende „Wesen“ des Geistes, sondern zugleich dessen Substantialität die reale Potenz concreter Lebendigkeit sein müsse. So lange aber darüber kein Einverständniß erzielt ist, daß nur die Freiheit, welche der Geist ist, oder die concrete, das Gesetz ihres eignen Wesens durch lebendige Selbstethätigung aus sich herausstellende Subjectivität das substantiell gediegene Realprincip alles Speculirens zu bilden habe, ist auch der spinozistische Substanzbegriff im tiefsten Grund noch nicht überwunden, eben damit aber auch das partielle Hinausschreitenwollen über Hegel noch nicht wissenschaftlich gerechtfertigt.

Mit diesen allgemeinen Bemerkungen über die principielle Stellung des Weiße'schen Theismus müssen wir es hier bewenden lassen. Eine nähere Auseinandersetzung mit den reichen Ausführungen des ersten Bandes über die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes, über die Dreieinigkeit und die Eigenschaftslehre würde für sich allein ein Buch zum Buche beanspruchen. Daß Weiße die Beweisraft des sogenannten ontologischen Beweises für die „Existenz“ Gottes bestreitet, ist eine nothwendige Folge seiner an dem Hegel'schen „Dogmatismus“ geübten Kritik. Derselbe ist ihm nur die dialektische Ausführung der absoluten Idee, wogegen erst der kosmologische Beweis mit seinen weiteren Steigerungen im teleologischen und ethikologischen Argumente zu dem „Was“ das „Daß“, d. h. zu der Erkenntniß des allgemeinen Wesens Gottes die Erkenntniß seines Daseins als absolute Macht, Weisheit und Güte hinzubringt. Besonders beachtenswerth ist hier die Intention des Verfassers, der blos popularphilosophischen Behandlung jener Beweise, welche namentlich in Bezug auf den teleologischen durch Fichte und Karl Schwarz wieder in Umlauf gesetzt worden ist, eine strengere speculative Entwicklung entgegenzustellen. Die Dreieinigkeitslehre ist dem Verfasser nur die Opposition der absoluten Persönlichkeit, welche durch die drei hypostatischen Momente des absoluten Vernunftbewußtseins, der innergöttlichen Natur und des freien göttlichen Liebewillens voll-



zogen wird, eine Theorie, deren Nerv durch die Bezeichnung „Trinität nach der Weltidee“ um so weniger getroffen wird, als die innergöttliche Gestaltenwelt, welche nach Weiße das Product der „innergöttlichen Natur“ oder der anschauenden Bildkraft des göttlichen „Gemüthes“ ist, nur abgeleiteter Weise als Urbild der creatürlichen Welt in Betracht kommt, ihre nächste Bedeutung aber für den immanenten Proceß des göttlichen Lebens selbst hat, in welchem sie so zu sagen die ästhetische Function des göttlichen Geistes bezeichnet. Das Hauptinteresse concentrirt sich für den Verfasser hierbei in der rückhaltlosen Anwendung der Kategorieen alles wirklichen Denkens und Daseins auf das innergöttliche Leben selbst, was man im Allgemeinen nur als eine richtige und nothwendige Consequenz aus der Forderung anerkennen muß, Gott nicht bloß als seiend, sondern als daseiend zu begreifen, wenngleich die nähere Durchführung, namentlich die Art, wie das innere göttliche Leben als ein den Schranken von Zeit und Raum unterworfenen theogonischer Proceß beschrieben wird, den Eindruck einer durch nichts gerechtfertigten Verdoppelung des Naturprocesses hervorbringt.

Abgesehen hiervon, kann Referent sich seinerseits mit der Weiße'schen Trinitätslehre nur unter einer doppelten Voraussetzung einverstehen. Zum Ersten muß das Moment des innergöttlichen Lebens (nach dem jetzt gangbaren, auch von Weiße gebrauchten Ausdrucke „die Natur in Gott“) an die Spitze des Processes gestellt, dagegen das göttliche Wesen (die allgemeine Vernünftigkeit jenes Lebens oder die immanente Nothwendigkeit seiner Selbstbethätigung) als das zweite, erst durch die Selbstverwirklichung des göttlichen Lebens selbst realisirte Moment verstanden werden. Zum Andern aber hat diese ganze Construction nur als der metaphysische Unterbau, noch nicht als die concrete Ausführung des christlichen Gottesbegriffes zu gelten, welcher letztere die gewonnenen Bestimmungen noch um eine Stufe höher hinaufzurücken und von vornherein unter den ethischen Gesichtspunkt zu stellen hat, wobei Referent sich nur dagegen ausdrücklich verwahrt haben will, daß die Speculation selbst aus blinder Furcht vor den „physischen“ (d. h. metaphysischen) Kategorieen mit den „ethischen“ anfangen, oder gar den reichsten und höchsten, aber ebendarum auch am allermeisten vermittelsten der ethischen

Begriffe, die Liebe, ohne Weiteres als selbstverständliche Basis aller trinitarischen Entwicklung behandeln dürfe.

Besonders bedeutend ist weiter bei Weiße der Versuch, die Eigenschaftslehre im engsten Zusammenhange mit der Dreieinigkeitslehre, genauer als die nähere Entfaltung der im innergöttlichen Lebensproceß selbst gesetzten Momente zu behandeln. Es kann an diesem Orte nicht näher gezeigt werden, wie verwirrend die gegenseitige Isolirung dieser beiden „Lehrstücke“ in der alten Dogmatik auf die ganze Fassung des Gottesbegriffes gewirkt hat. Genug daß bei solch äußerlichem Verfahren Widersprüche auf Widersprüche sich häufen mußten. Selbstverständlich sind übrigens bei Weiße die göttlichen Eigenschaften nicht bloße „Weltbeziehungen“ oder „Weltursächlichkeiten“, sondern die concreten Unterschiede des göttlichen Lebens an sich, als welche allein auch die Grundlage für die verschiedenen Weltbeziehungen Gottes zu bilden vermögen. Freilich läßt sich theils gegen die Weiße'sche Gruppierung des Stoffes, theils gegen die Ausführung im Einzelnen Manches erinnern, was mit den schon oben erhobenen principiellen Einwänden zusammenhängt; auch dürfte die mystisch = phantastische Vorstellungsform, in welche der Verfasser einen nicht unbeträchtlichen Theil des hier behandelten Stoffes, z. B. in den Abschnitten über die Herrlichkeit und über den Zorn Gottes, gekleidet hat, wenig sich eignen, den gegen sein theistisches System erhobenen Vorwurf des Anthropomorphismus zum Schweigen zu bringen. Als besonders gelungen aber darf wohl die Entwicklung der ethischen Eigenschaften hervorgehoben werden, namentlich die der göttlichen Gerechtigkeit, welche ihm nichts Anderes ist als die individuelle Verwirklichung der göttlichen Güte, wir würden bestimmter sagen, die Einheit der göttlichen Selbstmittheilung und Selbsterhaltung (der Güte und Heiligkeit), oder diejenige Eigenschaft des göttlichen Liebewillens, vermöge deren er im Systeme der Zwecke Alles in die ihm gebührende Stelle setzt, und an dieser Stelle seiner besondern Bestimmung im Ganzen zuführt.

Aus der am Schluß des ersten Bandes metaphysisch begründeten, im zweiten eingehend entwickelten Schöpfungslehre hebt Referent nur die zum Verständnisse des Folgenden unentbehrlichsten

Punkte hervor. Die Tendenz des Verfassers, den Proceß der Welt- und Menschenschöpfung im Gegensatz zu der gewöhnlich nichtsagenden Berufung auf den aller concreten innern Bestimmtheit entleerten göttlichen Allmachtswillen zum Gegenstande einer wirklich wissenschaftlichen Entwicklung zu machen, verdient von vornherein alle Anerkennung. Die *creatio prima* oder die Schöpfung der Materie wird als eine „Selbstentzweigung“ oder Selbstentäußerung des göttlichen Willens, dieser also als das eigentlich Substantielle in allem creatiirlichem Dasein gefaßt, womit sich Referent ungleich lieber einverstanden erklären kann, als mit der doch wieder danebenhergehenden Auffassung, nach welcher als die Substanz des endlichen Geistes das Denken bezeichnet wird. Die Ableitung der Materie aus dem Geiste, als dem allein wahrhaft seienden, und die Einsicht in die Nothwendigkeit, daß alles endliche, d. h. nicht schlecht hin aus sich selbst anfangende Geistesleben erst aus dem Zustande überwiegender Materialität heraus sich allmählich zu seiner Selbstbethätigung erheben müsse, darf gegenwärtig ebenso als ein Gemeingut der neueren idealistischen Speculation angesehen werden, wie die nicht minder metaphysisch begründete Ueberzeugung, daß dieser auf materieller Basis sich vollziehende Werdeproceß nur als eine stufenweise Verwirklichung des im innergöttlichen Leben selbst gesetzten Gehaltes in der Welt und Menschheit betrachtet werden könne. Ueber die doch mehr naturphilosophische als metaphysische Construction der „Materie“ bei Weiße können wir hierbei mit Stillschweigen hinweggehen, wie überhaupt ein Eingehn auf die naturphilosophischen Theorien des Verfassers außerhalb unsers Gesichtskreises liegt. Dagegen merken wir an, daß die beim Gottesbegriffe des Verfassers angedeuteten Prämissen ihn nicht nur zur Annahme einer Schöpfung in der Zeit — weil der „theogonische“ Proceß selbst für Weiße ein zeitlich verlaufender ist —, sondern auch zur Bestreitung jeder Nothwendigkeit der Schöpfung selbst, wenn dieselbe im strengsten Sinne als eine ethische gefaßt wird, geführt hat, was natürlich folgerichtig ist bei einer Theorie, nach welcher auch für die Verwirklichung der verschiedenen Momente des göttlichen Lebens selbst keinerlei Nothwendigkeit statthaben soll. Zutreffend aber ist die Kritik der vermeintlichen Schöpfung „aus

Nichts“, an deren Stelle die glückliche Formel gesetzt wird: „Schöpfung aus dem Wesen Gottes durch seinen Willen.“ Von noch größerer, für die ganze weitere Entwicklung entscheidender Bedeutung ist nun die Annahme einer fortgehenden Zweiheit von Factoren des Weltprocesses, einerseits der durch den ursprünglichen Schöpfungsact begründeten relativen Selbständigkeit der Creatur gegen Gott, andererseits des über die jedesmalige Weltwirklichkeit übergreifenden göttlichen Schöpferwillens. Durch das erstere Moment begründet Weiße das Recht, auch schon in den untermenschlichen Daseinsphären eine Abirrung der Creatur von dem göttlichen Schöpfungsplane oder das Eindringen eines „Naturbösen“ in der Creatur anzunehmen; das Letztere dient ihm zur Handhabe für die Annahme einer fortgehenden Stufenreihe von Schöpfungsacten, von denen die je höhere durch die je niedere zwar vorbereitet, aber nicht causirt wird, also diesem gegenüber als ein wirkliches Wunder, als ein wirklicher Eintritt der unmittelbaren göttlichen Schöpferwirksamkeit in den Naturzusammenhang erscheint. Beide Momente aber in ihrer Wechselbeziehung sollen ebensowohl die Möglichkeit einer wirklichen, nicht bloß scheinbaren Freiheit der Creatur, als auch das Recht begründen zur strengeren Unterscheidung des übergreifenden göttlichen Schöpferwillens von dem bloß immanenten Walten der Naturordnung oder zur Annahme einer wirklichen Freiheit Gottes selbst auch in seiner Wirksamkeit auf die Natur, unbeschadet der innerhalb ihres eigenthümlichen Gebietes unverbrüchlichen Geltung der Naturgesetze. Was nun die relative Selbstbewegung auch schon der untermenschlichen Creatur (ihre „Spontaneität“ im Unterschiede von der nur der Vernunftcreatur eignenden „Freiheit“), insbesondere aber die bestimmtere Fassung derselben als relative Abirrung vom göttlichen Schöpferwillen betrifft, so wird dieselbe allerdings häufig auch von Denen nicht zugegeben, welche im Gebiete des geistigen Lebens den Bann des starren Determinismus durchbrochen haben. Wenn dies im Dienste einer streng dualistischen Scheidung von Geist und Natur geschieht, so ist dies freilich ganz consequent. Wird aber neuerdings mehrfach auch von speculativen Theologen die unverbrüchliche Geltung des „Causalgesetzes“ in der Natur im ausdrücklichen Unterschiede vom



Leben des Geistes behauptet und hier zwar ein „unmittelbares“ Einrücken Gottes, ein „Wunder im strengsten Sinne“, wie es Biedermann ausdrückt, gelehrt, dort aber ebenso entschieden in Abrede gestellt, so dürfte diese Unterscheidung doch nur auf einer Ueberspannung des Gegensatzes von Geist und Natur und außerdem auf der unbegründeten Furcht beruhen, einem äußerlichen (mechanischen) Supranaturalismus Schloß und Riegel zu öffnen. Wenigstens wenn doch schon die Natur geistigen Wesens ist, der endliche Geist als solcher aber nur die Zusammenfassung des schon in der untermenschlichen Creatur waltenden und wirkenden geistigen Lebens zur punctuellen Einheit selbstbewußter Selbstthätigkeit, so sieht Referent nicht ab, wie man sich der wissenschaftlichen Forderung ernstlich erwehren könne, eine Analogie zu der freien Willensentscheidung der selbstbewußten Persönlichkeit auch bereits auf den niederen Stufen des noch nicht zu sich selbst gekommenen Geisteslebens d. h. eben innerhalb des „Naturlebens“ zuzugestehn. Und ebensowenig wird es doch möglich sein, der Annahme einer auch über den jedesmal gegenwärtigen Naturzusammenhang und über die in diesem in's Spiel gesetzten endlichen Factoren übergreifenden göttlichen Causalität zu entinnen, möge man dieselben nun concret als göttlichen Schöpferwillen oder nur als energirende Macht der „Idee“ bezeichnen. Hierdurch ist aber eben die von Weiße geforderte Zweifelhait wirkender Factoren gerechtfertigt: einerseits der Naturordnung auf der jedesmal bereits erreichten Entwicklungsstufe und der in ihr waltenden Gesetzmäßigkeit sowohl als des durch die Beschaffenheit der Naturwesen bedingten Grads spontaner Bewegung innerhalb dieser Gesetze, andererseits der über dieselbe auch in ihre Totalität als bereits verwirklichter Ordnung übergreifenden, Neues setzenden und dem bisherigen Naturzusammenhange organisch einverleibenden göttlichen Causalität. Nur daß freilich die letztere nicht nach Art endlicher einzelner Factoren in den Naturzusammenhang wird eintreten können; sondern ihre Wirksamkeit ist so zu beschreiben, daß man die Totalität des erscheinenden Naturzusammenhangs auf der einen, die über diese übergreifende „Idee“ auf der andern Seite — die immanente und die transcendente oder die erhaltende und die neuschaffende göttliche Thätigkeit — doch auch wieder in der Einheit

des göttlichen Rathschlusses in Bezug auf die Natur (oder der ewigen göttlichen Naturordnung im allbefassenden Sinne) zusammenbegreife, was Alles mutatis mutandis auch von den Ordnungen des geistigen Lebens (der sittlichen Weltordnung und der Heilsordnung) wird gelten müssen. Folglich begründet auch das Gesagte noch kein Recht, das Naturleben in seiner relativen Selbstständigkeit und werdenden Geistigkeit, sei es nach der Seite seiner Spontaneität sei es nach der Seite der auch diesen doch immer einwohnenden Gesetzmäßigkeit, so zu sagen zu hypostasiren und von einem Naturgeiste, welcher der göttlichen Ordnung der Natur und den diese durchwaltenden göttlichen Kräften als ein zweites Princip gegenüberstünde, anders als in der Weise anschaulicher Bildlichkeit zu sprechen. Und noch viel weniger wird man berechtigt sein, die relativen Abirrungen von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit in der Natur zu einer positiven Verfehrung und Zerstörung der göttlichen Ordnung durch einen „bösen Naturgeist“ zu steigern und letzteren anders als wieder nur in bildlicher Rede zu einem dem göttlichen Willen positiv entgegengesetzten *ἀντίθεος* schon innerhalb der nicht vernünftigen Creatur, zu einem wirklichen Subject sündiger Werthaten in Bezug auf die vormenschliche (untermenschliche) „Schöpfung“ oder zu einem bösen Weltprincipe zu erheben. So wohlbegründet es daher auch ist, die Ursprünge des Bösen mit Weiße bereits in der untermenschlichen Creatur zu erkennen, als relativen Widerstand der je niederen Entwicklungsstufen gegen ihre gottgewollte Herabsetzung zu Mitteln für Vorbereitung und Ausweisung der höheren, oder als annoch bewußtloser Selbsterhaltungstrieb der endlich-natürlichen Existenz, der gegenüber ihrer vom Schöpfer gewollten Eingliederung in ein höheres Ganze zur abnormen Lebensgestaltung wird, so sorgfältig werden wir uns doch hüten müssen, dieses Naturböse allzuweit zu erstrecken. Vielmehr wird für die untermenschliche Creatur eben wegen der nur erst keimartig in ihr enthaltenen Freiheit die Naturnothwendigkeit eine weit strengere, folglich auch das Gebiet für positive Abirrungen von der göttlichen Weltidee noch ungleich enger als für die persönlichen Wesen umgrenzt sein, und wenn irgendwo, so thut gerade hier vorsichtige Zurückhaltung Noth, damit die Speculation nicht jählings in

gnostische und manichäische Phantasieen gerathe. Die Weiße'schen Ausführungen aber scheinen uns hier (nicht minder als die von Schelling) in mehr als einer Beziehung diese schmale Grenzlinie überschritten zu haben (vgl. z. B. II, 415 ff.).

Ebenso wird nun auch auf der andern Seite Vorsorge zu treffen sein, daß nicht die immer wieder zur Weiterführung der in's Stocken gerathenen immanenten Teleologie zu Hülfe genommenen transcendenten göttlichen Schöpfungsacte die Stetigkeit der Naturordnung zerreißen. Wenigstens streift die Weiße'sche Darstellung oft hart genug an den im Principe doch abgewiesenen Wunderanfang im vulgär-supranaturalistischen Sinne, z. B. bei der Erörterung über das Erwachen des Vernunftbewußtseins und die Entstehung der Sprache. Doch treffen diese Einwendungen glücklicherweise nur Einzelheiten, welche der großartigen Auffassung des Gesamtentwickelungsganges der Welt und seiner einzelnen Stufen und Stadien genau befehn doch nur untergeordneten Eintrag thun. Um so freudiger erkennt daher Referent in der Anlage dieser Kosmogonie im Ganzen, ebenso wie in zahlreichen, sorgfältigen und treffenden Einzelerörterungen eine wissenschaftliche Leistung an, welcher die neuere Speculation kaum etwas Ebenbürtiges zur Seite stellen kann.

Als besonders gelungen möchten wir den mit ganz vorzüglicher Sorgfalt durchgearbeiteten anthropologischen Abschnitt hervorheben, in welchem auch die sonst überall durchblickende Betonung des Intellectuellen als der Substanz des Geistes einer richtigeren Psychologie, welche von der natürlich-feelischen Basis des Geisteslebens ausgeht, hat weichen müssen. Noch weist Referent auf die Erörterung des Freiheitsbegriffes hin, bei welchem der Verfasser mit Recht alles Gewicht nicht auf die offenstehende Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten überhaupt, sondern auf die werdende Selbstverwirklichung des creatürlichen Geistes legt, oder auf die successive Verwirklichung aller in seinem allgemeinen Wesen an sich und seiner individuellen Natur (wir werden bestimmter mit J. H. Fichte sagen: in seinem Grundwillen) enthaltenen Möglichkeiten. Die wahre Unendlichkeit des Handelns thut sich — wie Weiße ganz richtig bemerkt — gerade erst auf dort, wo

die Schranke gesetzt ist, und wächst in demselben Maße intensiv, als sich extensiv der Spielraum des Wählens verengert. Jede innere That ist einerseits eine neue Selbstbestimmung oder Selbstbegrenzung des Willens, daher die wirklichen Objecte der Wahlfreiheit immer nur innerhalb des Gebietes des noch nicht Bestimmten, obwohl von innen heraus Bestimmbaren zu suchen sind; andrerseits werden durch jede That dem Handeln neue, bisher unzugängliche oder verschlossene, obwohl an sich im Grundwillen enthaltene Möglichkeiten eröffnet.

Eine allseitig erschöpfende Erörterung des Freiheitsbegriffes hat vornehmlich noch über die Frage Rede zu stehen, wie weit die selbstständige Lebensbewegung der vernünftigen Creatur von der vorgezeichneten göttlichen Ordnung sich zu entfernen vermöge. Es kehrt hier innerhalb des Gebietes des „endlichen Geistes“ dasselbe schon bei der „Natur“ berührte Problem zurück. Wie Weiße aus der verkehrten „Imagination“ des Naturgeistes eine ganze Reihe von Naturphänomenen erklärt, welche sich ihm nicht in den Begriff des metaphysisch-nothwendigen Uebels einfügen wollen (II. 434), so schreibt er der menschlichen Freiheit die Fähigkeit zu, die göttlichen Schöpfungszwecke nicht bloß im Einzelleben, sondern auch in Bezug auf die menschliche Gesamtentwicklung, ja sogar auf die Naturordnung selbst zu durchkreuzen, dergestalt, daß der Schöpfer nachträglich gezwungen worden sei, das mißlungene Werk mehr oder minder zu modificiren. So ist ihm die gegenwärtig bestehende Naturordnung innerhalb der irdischen Welt die Folge einer durch menschlichen Frevel herausbeschworenen Katastrophe, eine nach der Hand nothwendig gewordene Aenderung des Schöpfungsplanes. Der „Sündenfall“ der vorsündfluthlichen Menschheit erscheint ihm als „Glied einer längeren Kette von Verfehlungen des tellurischen Werdeprocesses, deren eigentliches Subject die Sünde des Erdgeistes ist“. Die Folge dieser „tellurischen Fehle“ ist die Erbsünde, deren specifisches Merkmal in dem Tode als Sündenstrafe, oder darin besteht, daß vermöge jener „Fehle“ die Erreichung leiblicher Unsterblichkeit, dieses ursprüngliche Schöpfungsziel, auf Erden vorerst unmöglich gemacht wird. Daher sei ein neuer göttlicher Schöpfungsact nothwendig geworden, welcher das Resultat



dieser vorsündfluthlichen (oder wie es anderwärts heißt, vorgeschichtlichen) sündigen Thaten und tellurischen Umwälzungen, das vorerst nicht wieder rückgängig zu machende Böse, in die festen Schranken einer neuen Naturordnung einfügte, in welcher die völlige Erreichung des Schöpfungsziels, die leibliche Unsterblichkeit vorerst ausgeschlossen, dagegen die geistige Wiedergeburt und die „Reimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit“ ermöglicht wird. Diese neue Ordnung der Dinge sei der (nach der heiligen Sage nicht mit Adam, sondern erst mit Noah geschlossene Bund, oder das Gesetz, welches ebenfalls auf der Doppelthätigkeit göttlicher Willensmacht und sündiger Selbstbewegung der creatürlichen Potenzen beruhe (II, 494 f. 508. 522. 525 ff.; III, 27. 141. 146 f. u. ö.), daher der Verfasser auch weiter bemüht ist, die Begriffe Bund und Gesetz von ihren geschichtlichen Beziehungen zur alttestamentlichen Religion zu lösen und zu psychisch-ethischen Allgemeinbegriffen zu erweitern (vgl. auch III, 273). Ja der Verfasser nimmt keinen Anstand, auch das Fortbestehen der niedern Menschenmassen, welchen an sich nur die Bedeutung von Vorstufen zur Verwirklichung der kaukasischen Rasse, als der höheren Menschheit zukomme, aus der Sünde zu erklären (III, 159). So großen Beifall diese und ähnliche Ansichten trotz der freien Stellung Weiß's zum Bibelbuchstaben in gewissen moderngläubigen Kreisen auch finden mögen, so wenig werden sie doch vor einer strengeren Speculation die Probe bestehen. Das auch in ihnen enthaltene Wahrheitsmoment, die energische Geltendmachung der menschlichen Freiheit innerhalb der wirklich derselben zukommenden Sphäre, und die ethisch unabwiesbare Anerkennung einer nicht bloß negativen, sondern positiven Bedeutung des Bösen, dürfte auch ohne solche gnostische Phantasieen sicher gestellt, ja gerade durch sie erheblich gefährdet werden. Wie viel oder wie wenig Anknüpfungspunkte dergleichen Theorien auch in dem altkirchlichen Vorstellungskreise finden mögen, der Glaube an die Allmacht und Weisheit des Schöpfers wird durch sie auf eine mehr als bedenkliche Probe gestellt. Zur Erklärung des wirklich in der Welt vorhandenen Bösen sind sie nicht nöthig, zur Erklärung des Uebels im strengsten Sinne — phantastisch. Unsere wissenschaftliche Theologie hat wahrlich Ursache genug, sich vor dem

alten Erbfehler zu hüten, daß man die wirkliche Naturordnung willkürlich corrigirt und an ihre Stelle eine andere, angeblich ursprünglich von Gott beabsichtigte ausfindet, aus keinem andern Grunde, als weil man die von jener der Wissenschaft aufgegebenen Probleme nicht lösen kann. Die Vorstellung von einer Einwirkung der menschlichen Sünde auch auf die äußere Natur oder von einer solchen Macht der creatürlichen Werde thaten, durch welche Gott selbst genöthigt werden könnte, sein begonnenes, aber mißlingenes Werk so zu sagen von Frischem zu beginnen und mit ganz andern Zurüstungen, als er zuvor bedacht, von Neuem an die Arbeit zu gehen, gehört ganz in dieselbe Kategorie mit dem äußerlichen Mirakelglauben des vulgären Supranaturalismus, den der Verfasser doch selbst überall, wo er sich geltend machen will, entschieden befreit. Dem gegenüber ist mit aller Strenge darüber zu wachen, daß die zerstörenden, dem göttlichen Liebewillen positiv zuwiderlaufenden Wirkungen der Sünde in erster Linie nur auf das persönliche Leben der Vernunftnatur und nur insofern auch auf die Naturbasis desselben bezogen werden, als dies durch sichere Erfahrung und beglaubigte Analogieen erwiesen werden kann. Und auch hier wird die Speculation dabei stehen bleiben müssen, daß der Zusammenhang zwischen der Sünde und ihren Folgen im Ganzen wie im Einzelnen ewig geordnet, die Entwicklung des Bösen innerhalb des der creatürlichen Freiheit gelassenen Spielraumes doch auf jeder weiteren Stufe immer wieder in unverbrüchliche Schranken gefügt und dadurch nicht bloß in seiner verheerenden Macht gegenüber der Gesamtentwicklung gebrochen, sondern selbst wider seinen Willen dem unbeschadet seiner räumlich-zeitlichen Entfaltung in sich Einen und unwandelbaren göttlichen Weltplane dienstbar gemacht wird. Der sittliche Ernst des christlichen Sündenbewußtseins wird durch eine solche Anschauung so wenig verkümmert, daß gerade nur sie vor der sonst naheliegenden Gefahr eines haltlosen Hin- und Herschwankens zwischen manichäischer und pelagianischer Abirrung zu bewahren vermag. Wenigstens kann die Weiße'sche Darstellung zeigen, wie selbst ein noch so hochgespannter Begriff vom Naturbösen und von der Verderbniß der Naturordnung durch den sündigen Willen sich friedlich mit der scheinbar entgegengesetzten

Tendenz verträgt, die Begriffe Heil und Wiedergeburt von der nothwendigen Beziehung auf die Sünde zu lösen, ja sogar mit der Behauptung zusammenbesteht, daß wirkliche Sündlosigkeit gar nicht selten unter den Menschen vorkomme (III, 314). Indem daher die strengere Wissenschaft alle jene dermalen so häufig aufgeworfenen Fragen, wie sich die Gesamtentwicklung in Natur und Geschichte wohl ohne die Sünde gestaltet haben würde, in den Bereich der müßigen Speculation verweisen muß, hat sie um so nachdrücklicher dafür zu sorgen, daß der ethische Begriff der Sünde in seiner ganzen Reinheit gefaßt und in keiner Weise wieder in das Gebiet des Psychischen herabgezogen werde. Denn Sünde im strengen Sinne (d. h. im Unterschiede vom Bösen überhaupt) ist überall nur da, wo die irgendwie entstandene thatächliche Begriffswidrigkeit der creatürlichen Entwicklung durch die eigne selbstbewußte Selbstthätigkeit des endlichen Geistes zum verharrenden, den normalen Fortschritt im Guten störenden Zustande verfestigt, die thatächlich vorhandene innere Versuchung zum Bösen durch bewußten Freiheitsgebrauch zur gottwidrigen Selbstbestimmung und insofern zur persönlichen positiven Verschuldung wird. Hiermit wird ebensowohl die auch von Weiße mit aner kennenswerther Entschiedenheit festgehaltene Contingenz oder Vermeidlichkeit der Sünde behauptet, als auch andererseits anerkannt, daß ein thatächlicher Zustand abnormer Lebensentwicklung ausdrücklich auch über das naturnothwendige Maß hinaus in Folge creatürlicher Freiheitsthaten in das Gattungsleben der irdischen Menschheit eingedrungen ist. Aber ebensowenig wie die orthodoxe Lehre vom absoluten Verderben des menschlichen Geschlechts durch Adam's Fall wird die an deren Stelle gesetzte gnostische Vorstellung von einer durch die Sünde des Erdgeistes eingetretenen, wenn auch immerhin nur relativen Verderbniß der menschlichen Gattung die Probe bestehn.

Bei Weiße tritt glücklicher Weise der Tendenz, den letzten Erklärungsgrund des sittlich Bösen im Naturbösen zu suchen, das andere, nicht minder ausgeprägte Streben zur Seite, den Gesamtverlauf des animalischen geistigen und sittlichen Lebens doch wieder als einen gesetzlich sich entwickelnden zu begreifen. Und nach dieser Seite hin bietet seine Darstellung vieles Treffende und wahrhaft

Bedeutende. So weist er den Gegensatz der natürlichen und der pneumatischen Menschheit als einen im Werdeproceß des endlichen Geistes überhaupt begründeten auf und bezeichnet jene als den nothwendigen Durchgangspunkt, diese als die höhere, erst durch eine Doppelthat göttlicher Schöpfermacht und creatürlicher Freiheit zu verwirklichende Stufe, auf welcher erst die formale Freiheit mit realem Inhalte innerhalb der Sphäre des Heils sich erfülle und der Begriff der individuellen Persönlichkeit, als einer über den Gattungsscharakter sich erhebenden, wahrhaft vollzogen werde (II, 365 ff.). Der Anbruch dieses höheren geistigen Lebens auf der Basis „psychischer Vernunftthätigkeit“ wird vom Verfasser auch als „Wiedergeburt aus dem Geiste“ oder als Verwirklichung des realen göttlichen Ebenbildes bezeichnet und diese als eine in der Gesamtgeschichte der Menschheit überhaupt, ohne Beschränkung auf die specifisch-christliche Gemeinschaft vor sich gehende Entwicklung betrachtet. Und dieser Auffassung entspricht die durchgängige Erweiterung des Heilsbegriffes in der mit ganz besonderem Nachdrucke hervorgehobenen Absicht, den Heilserwerb und Heilsbesitz als etwas der Menschheit, auch abgesehen von dem christlich-kirchlichen Heilswege, Zugängliches darzustellen.

Es ist dies der Punkt, um welchen sich das Hauptinteresse der Weiße'schen Heilslehre bewegt, wie sie nach früheren, mehr gelegentlichen Andeutungen jetzt im dritten Bande seiner Dogmatik ausgeführt vorliegt. Jedenfalls ist nun zunächst die tiefe Wahrheit des Satzes anzuerkennen, daß die volle Verwirklichung der individuellen Persönlichkeit, in ihrer ganzen Reinheit gedacht, nichts anderes als die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes und demgemäß eo ipso auch der vollkommenen und vollkommen befriedigenden Gottesgemeinschaft oder des Heiles ist. Trotzdem muß es von vornherein Bedenken erregen, wenn die Begriffe Wiedergeburt und Verwirklichung der Persönlichkeit vom Verfasser durchgängig als gleichbedeutend behandelt werden (II, 375 ff.; III, 467 ff. 517 ff. 570 ff.). Der Begriff des „geistlichen“ Menschen wird unter der Hand ausgeweitet zu dem des „geistigen“ Menschen und unter Geist „die Gesamtheit der höheren Lebenselemente, in welchem die Immanenz eines Göttlichen sich ankündigt“ (II, 362), d. h. mit



andern Worten das Gesamtgebiet der ästhetischen, intellectuellen und ethischen „Lebensselemente“ im Unterschiede von den bloß sinnlich=vernünftigen verstanden. Die Wiedergeburt „aus dem Geist“ gilt daher bei Weiße überall da als vollzogen, wo der Mensch durch einen selbsteigenen Bewußtseinsact (mit dem ein paralleler göttlicher Schöpfungsact zeitlich zusammenfällt) zu einer in ihrer Charakterbestimmtheit schlechthin einzigartigen individuellen Persönlichkeit sich erhebt, oder so zu sagen von der ihm im Schöpfungsganzen zugewiesenen eigenthümlichen Lebensaufgabe Besitz ergreift (II, 378; III, 470 f.). Und diesem allgemeinen Begriffe der Wiedergeburt entspricht der nicht minder verallgemeinerte des Glaubens oder der Heilszuversicht, welche nach Weiße „auf der im Selbstbewußtsein vorgefundenen, dem Gemüthe und dem selbstbewußten Willen der Persönlichkeit angeeigneten Besitze eines Gutes von unendlichem Werthe“ begründet ist (III, 467). Mit andern Worten: die Begriffe Wiedergeburt, Heil und Heilsglaube reichen so weit, als das bewußte Ergreifen irgendwelcher ethisch werthvollen Lebensgüter und die frei bewußte Thätigkeit zur Verwirklichung irgendwelcher ethisch werthvollen Lebensaufgaben reicht. Wiedergeboren, gläubig und im Besitze des Heils ist Jeder, der seine individuelle Persönlichkeit in charaktervoller Weise zur Darstellung bringt und mittelst derselben in sich und außer sich ein ethisch werthvolles Gut erzeugt, einem ihr entsprechenden sittlich werthvollen Lebensberufe in Wissenschaft, Kunst, politischem oder bürgerlichem Leben in erfolgreicher Weise seine Kräfte leiht.

Aus dieser humanistischen Erweiterung der Begriffe Heil und Wiedergeburt ergibt sich freilich die Nothwendigkeit, dieselben ebensowohl von ihrer Beziehung auf die Sünde als von ihrer specifisch=christlich=kirchlichen Bestimmtheit abzulösen, ganz von selbst. Aber ebenso deutlich ist doch, daß dabei das eigenthümlich religiöse Element völlig hinter dem ethischen im weitesten Sinne des Worts zu verschwinden droht. Gäbe es freilich keine abnorme, sondern nur eine normale Entwicklung der individuellen Persönlichkeit, so würde auf jeder Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein in entsprechender Stärke zugleich mitgesetzt, folglich auch das geistige Leben immer zugleich als geistlich bestimmt sein. In

diesem Falle, aber nur in diesem, könnte man die Begriffsbestimmung des Verfassers ohne unmittelbaren Schaden für den religiösen Gehalt der Begriffe Heil und Wiedergeburt sich gefallen lassen. Aber eben diese Voraussetzung trifft ja nicht zu, und schon hieraus ergibt sich, wie mißlich es ist, bei Erörterung dieser Begriffe auf die Thatsache der Sünde gar keine Rücksicht zu nehmen.

Gewiß werden wir das große, gerade in der Gegenwart mit besonderem Nachdrucke hervorzuhebende Wahrheitsmoment jenes humanistisch erweiterten Heilsbegriffes nicht verkennen. Das exclusivkirchliche Christenthum in seiner orthodoxen wie in seiner pietistischen Fassung erkennt ethische Zwecke und Werthe nur innerhalb der kirchlich umschriebenen Formen: es zieht sich von den allgemeinen Culturinteressen der Gegenwart entweder völlig zurück oder eignet sich von ihnen doch nur ein herkömmliches Theil an, und auch dieses nur in kümmerlicher Weise. Die Humanitätsbestrebungen der Zeit, welche die moderne Menschheit im großen Stile verfolgt, werden von den specifisch Frommen und Kirchlichen entweder als ein profanes, weltliches Thun, mit welchem sich der wahrhaft Gläubige nicht zu befassen habe, aus dem Umkreise christlich-sittlicher Lebensaufgaben hinausgewiesen, oder doch nur in ausgeprägt kirchlichen oder auch pietistischen Formen und Farben gelten gelassen und dann überall in's Kleine und Kleinliche gezogen. Dem gegenüber erkennen auch wir in consequenter Durchführung der ethischen Principien des Protestantismus das eigenthümliche ethische Recht jedes geistigen Lebensgebietes, den eigenthümlichen ethischen Werth jeder Arbeit an der Bewältigung der materiellen Natur durch den Geist, die eigenthümliche, ethische Aufgabe jeder individuellen Begabung und Thätigkeit an. Statt bloß die specifisch-kirchlichen Pflichten und das unmittelbar durch kirchliche Vorschriften normirte Gebiet des Privatlebens in's Auge zu fassen, erweitert sich so der Blick zur Anerkennung eines allumfassenden Organismus sittlicher Zwecke und zur Einsicht in die lebendige Wechselbeziehung aller besonderen (individuellen und gemeinsamen) Lebensaufgaben und -Arbeiten mit dem sittlichen Gesamtleben und unter einander. Dem kleinen und beschränkten Treiben der exclusiven Frommen gegenüber bringt dieser Standpunkt allen Culturaufgaben der Gegen-

wart, die sich so, wie Rothe völlig richtig bemerkt hat, als deren sittliche Aufgaben selbst erweisen, ein weites Herz und eine warme Theilnahme entgegen, erkennt sittlichen Werth und sittlichen Gehalt auch außerhalb der specifisch-kirchlichen oder specifisch-religiösen Praxis und auch bei den „Nichtwiedergeborenen“ im theologischen Sinne.

Aber damit ist eine Zurückstellung des religiösen Elementes hinter das ethische so wenig gerechtfertigt, daß gerade in jenem erst das Alles erfüllende Princip, das alle in die Breite des Lebens auseinandergehende sittliche Tendenzen zusammenhaltende und zur inneren organischen Einheit verknüpfende Band gegeben ist. Wenn die neuere protestantische Wissenschaft das göttliche Reich im Gegensatz zu der pietistischen Verengerung dieses Begriffs als den universellen sittlichen Organismus begreifen lehrt, so ist doch jede ethische Werthschätzung von der Beziehung der besonderen sittlichen Güter auf das Eine höchste und allbefassende Gut, welches eben das göttliche Reich und die Eingliederung aller individuellen und gemeinsamen Lebenszwecke in dieses Reich ist, abhängig zu machen. Für den Einzelnen aber, ebenso wie für jede besondere Gemeinschaft beruht die bewußte Zugehörigkeit zu diesem Reiche immer nur auf der bewußten Beziehung jedes individuellen und gemeinsamen Berufs auf den allgemeinen Menschenberuf überhaupt, zuhächst also auf die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes und der vollkommenen Gottesgemeinschaft. Nur in dem Maße also, als es gelingt, alles besondere sittliche Thun auf die Einheit des religiösen Princips zurückzuführen, und mit der bewußten Richtung auf dieses Princip zu durchbringen, können ethische Güter von bleibendem Werthe erzeugt oder doch der Dienst an der Gewinnung dieser Güter vor verkehrter Vereinzelung und sündiger Verabsolutirung der besonderen sittlichen Lebenszwecke behütet, kann jede besondere sittliche Arbeit in der rechten Weise und an der rechten Stelle auf's Ganze bezogen und dadurch zugleich von allen Trübungen und Verunreinigungen ihres eigenthümlichen sittlichen Gehaltes befreit werden.

Aus diesem Grunde gehört denn auch zur normalen Entwicklung der individuellen Persönlichkeit nicht blos der dem Willen angeeignete Besitz „irgend eines Gutes von unendlichem Werthe“ über-

haupt, sondern ohne allen Zweifel der bewußte Besitz des Einen allbefassenden Gutes, oder das Bewußtsein persönlicher Zugehörigkeit zum göttlichen Reich. Dieses Bewußtsein aber entbehrt bei einer blos humanistischen Vorstellung von dem Reiche der sittlichen Zwecke immer noch des rechten Grundes und des rechten Principes. Vielmehr kommt dasselbe in seiner ganzen begriffsmäßigen Reinheit und Tiefe immer nur in der lebendigen, als solche ausdrücklich gesetzten Beziehung des Selbst- und Weltbewußtseins auf das Gottesbewußtsein oder in der persönlichen Gottesgemeinschaft zu Stande. Grade diese specifisch-religiöse Bestimmtheit des ethischen Lebensgehaltes wird aber mit den kirchlichen Begriffen von Heil, Heilsglaube und Heilszuversicht bezeichnet, und ebenso ist es die bewußte Beziehung des gesammten persönlichen Lebens auf das religiöse Princip, näher die freibewußte Bestimmung des innersten Lebenscentrums aus diesem Principe heraus, welche mit dem Worte Wiedergeburt ausgedrückt wird. Durch eine Verflüchtigung dieses specifisch-religiösen Elementes muß aber nothwendig auch der von Weiße allein betonte allgemein-ethische Gehalt jener Begriffe verkümmert werden. Dies zeigt sich besonders deutlich bei der Erörterung über Buße und Wiedergeburt (III, 570 ff.). Weil das in der Wiedergeburt neubegonnene göttliche Leben dies nach Weiße nur in demselben objectiven Sinne ist, in welchem man dies von jedem ethisch irgendwie bedeutsamen Lebensgehalte zu sagen vermag, nicht aber in dem specifisch-religiösen Sinne einer principiellen Bestimmtheit des Selbst- und Weltbewußtseins durch das Gottesbewußtsein, so kann der Fall nach ihm eintreten, daß ein „Wiedergeborener“ zugleich ein entschiedener Widerchrist, ja sogar aller religiösen Welt- und Lebensbetrachtung fremd und abgeneigt sein kann. Ja es können Wiedergeborene auch der Buße unzugänglich bleiben, insofern nämlich als im Momente der Wiedergeburt ein positives Element der Sünde in den Charakter eingebrungen, und so vermöge des der Persönlichkeit aufgedrückten individuellen Charaktergepräges der Proceß der Heiligung getrübt oder völlig gehemmt ist, obwohl die Wiedergeburt selbst ein unzerstörbarer Gewinn, ein character indelebilis bleibt. Besonders bei Heroen der That findet Weiße diese „durch die Sünde ge-



hemmte Wiedergeburt": bei ihnen seien die Fortschritte im Bösen wie im Guten größer als bei Anderen, die Erfolge nach Außen weit glänzender und von umfassenderer ethischer Bedeutung als bei Jenen, die, auf dem Wege der Buße begriffen, zuviel mit sich selber zu thun haben, um wirksam in's gemeinsame Leben eingreifen zu können. Trotzdem schreibt der Verfasser doch auch solchen „Heroen der That" ebenso wie wirkliche Wiedergeburt, so auch echten Heilsbesitz und Heilsglauben zu, trennt also diese Begriffe nicht nur von ihrem specifisch-religiösen Zusammenhang, sondern selbst von der nothwendigen Beziehung auf den fortschreitenden Proceß der Heiligung los. Ob sich durch diese Theorie, wie der Verfasser hofft, die christliche und die weltliche Bildung werde versöhnen lassen, steht stark zu bezweifeln. Vielmehr sieht Referent hierin nur den thatsächlichen Beweis, daß durch die Ausweitung jener Begriffe zur Bezeichnung des ethischen Processes im weitesten Sinne nicht einmal ihr ethischer Gehalt selbst völlig gesichert bleibt. Denn diejenige Bedeutung der Wiedergeburt und des Heilsbesitzes, welche nach diesen Prämissen noch übrig bleibt, ist doch weit mehr ästhetischer als ethischer Art. Die Wiedergeburt ist die Verwirklichung der individuellen Begabung, der eigenthümlich gearteten Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur, gleichviel ob dies in normaler oder in abnormer Weise sich vollzogen habe, daher denn freilich alle irgendwie genialen und heroischen Menschen als solche schon im eminenten Sinne Wiedergeborene und des Heilsbesitzes gewiß sind.

Und neben der Aesthetisirung jener specifisch-religiös-sittlichen Begriffe geht ihre Herabziehung in's Physische her. Referent weiß sich seinerseits mit dem Verfasser völlig in der Ueberzeugung Eins, daß im Begriffe der wahrhaft zu sich selbst gelangten und eben damit auch mit Gott wahrhaft geeinten Persönlichkeit zugleich die Bürgschaft ihrer unzerstörbaren Dauer gelegen sei, welche für den natürlichen Menschen vorerst nur eine Möglichkeit ist, die ja nach dem entweder in normaler Weise zu Stande kommenden, oder aber in seiner Entwicklung durch eigene Verschuldung gehemmten Prozesse der Personbildung verwirklicht werden kann oder nicht. Ja, Referent steht nicht an, den engen Zusammenhang, in welchen der Verfasser (nach dem Vorgang von Rothe) die persöhn-

liche Unsterblichkeit mit dem ethischen Proceß gesetzt hat, als einen großen und bedeutamen Gewinn der theologischen Erkenntniß zu bezeichnen. Aber um sofort die persönliche, näher die leibliche Unsterblichkeit ausdrücklich zum „Angelpunkte“ des Heilsglaubens zu machen (II, 502) und immer und immer wieder „die Reimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit“ als das Hauptresultat der Wiedergeburt oder des vorchristlichen sowohl als des christlichen Heilserwerbs zu bezeichnen, das scheint uns allerdings nicht eine Ethisirung der Unsterblichkeitshoffnung, sondern nur umgekehrt eine Physisirung des Heilsglaubens genannt werden zu müssen. Uns liegt das Wesen der Wiedergeburt in der principiellen Anknüpfung des persönlichen Bewußtseins und Lebens an das Gottesbewußtsein als der jenes beherrschenden und bestimmenden Macht, das Heil in der mangellosen Vollkommenheit und Gesundheit des Selbstbewußtseins als einer durch die bewußte, persönliche Gottesgemeinschaft gewirkten und in ihr beruhenden. Ob dagegen die individuelle Existenz der Einzelnen selbst von endloser Dauer sei oder nicht, ist nur eine abgeleitete Frage. Was zuerst und vornehmlich in Betracht kommt, ist der religiös = sittliche Gehalt des gegenwärtigen Bewußtseins und Lebens selbst, das Leben im Ewigen oder die wirklich angeknüpfte und in der Heiligung des Menschen Gestalt gewinnende Gottesgemeinschaft. Erst nachdem Dieses als die Hauptsache Anerkennung gefunden hat, kann die weitere Frage erhoben werden, ob jenes Gottesbewußtsein und diese Gottesgemeinschaft nicht in sich selbst die Bürgschaft unendlicher Fortdauer der wiedergeborenen Persönlichkeit trage. Und selbst hier wird man sich hüten müssen, Denen, die jenes zwar lehren, aber dieses bestreiten, so leicht hin Unfrömmigkeit oder unlautere ethische Vorstellungen vorzuwerfen, — ein Urtheil, zu welchem der Verfasser sich nothwendig gedrängt sehen würde, wenn er die Consequenzen seiner Heilslehre vollständig ziehen wollte. Noch weit weniger aber als die persönliche Unsterblichkeit selbst, kann die Wiederbelebung oder Erneuerung des Leibes als die Hauptsache des Heils und des Heilsglaubens betrachtet werden, wenn anders man nicht gleich von vornherein den Blick von dem Religiös = Sittlichen hinweg auf Physisches ablenken will.

Wir haben das, was uns an diesen Weiße'schen Begriffsbestimmungen mangelhaft scheint, gerade darum um so schärfer hervorgehoben, weil wir uns in der allgemeinen Tendenz auf Ethisirung und Humanisirung des Dogma's mit dem Verfasser ganz einig wissen. Gerade in unserer Zeit nöthigt sich allen wissenschaftlichen Theologen immer unabweisbarer die auch von Weiße mit besonderem Nachdruck gestellte Forderung auf, den ewigen, substantiellen Gehalt der Heilswahrheit von seiner unfreien Gebundenheit an einzelne, äußere Geschichtsthatfachen zu befreien. Von der rechten Verhältnißbestimmung des Historischen zur „Idee“ hängt ungleich mehr als die strengere oder freiere Fassung dieses oder jenes einzelnen Dogma's, es hängt von ihr die Entscheidung über die große Lebensfrage der Gegenwart ab, ob es unserer Theologie gelingen werde oder nicht, den ewigen und unwandelbaren Gehalt des religiösen, speciell des christlichen Glaubens mit der heutigen Bildung und Wissenschaft wirklich und nicht bloß scheinbar in Einklang zu setzen. Gerade an diesem Punkte aber stehen heute die Parteien sich vielleicht schroffer gegenüber als je. Seit Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ schien jede neue Entwicklungsstufe der Philosophie die Vostrennung von Idee und Geschichte nur immer folgerichtiger durchzuführen, jeder neue theologische Vermittlungsversuch die Unvereinbarkeit dieser Gegensätze nur immer klarer herauszustellen, bis endlich Strauß auch hier die letzten Resultate der bisherigen Entwicklung gezogen hat. Während für die Philosophie die Bedeutung des Historischen immer mehr sich darin erschöpfte, daß es sinnlich-vorstellungsmäßige Hülle oder bloßes Symbol der rein geistigen Wahrheit sei, so schien der „gläubigen“ Theologie in allen ihren Gestalten ein und derselbe Erbfehler anzuhaften, daß der geistige Inhalt versinnlicht, die innere allgemeine Wahrheit zu einem Einzelsvorgange verkörpert und umgekehrt wieder das Historische gewaltsam idealisirt, der rein geschichtliche Charakter der einzelnen Persönlichkeiten und Thatfachen im dogmatischen Interesse alterirt wurde.

Wie man nun auch immer das Verhältniß des Historischen und des Ideellen in der Religion näher bestimmen möge, so steht doch ohne Zweifel ein Doppeltes fest, einmal, daß zwar das Heil in

seiner thatsächlichen Wirklichkeit niemals ohne Geschichte zu Stande kommen kann, d. h. ohne eine allmählich im Verlaufe zeitlicher Entwicklung angesammelte und erworbene Erfahrung im Gesamt-  
 leben der Menschheit ebenso wie im Leben des Einzelnen, zum Andern  
 aber, daß der subjective Heilsbesitz und das subjective Heilsbewußt-  
 sein, wieder im Einzelleben sowohl, als in größern oder kleinern  
 Gemeinschaftskreisen, niemals abhängig sein könne von einzelnen  
 Geschichtsthatfachen als solchen, daß vielmehr diese letzteren in  
 ihrem bleibenden oder vergänglichen Werthe nur nach Maßgabe des  
 in sie eingegangenen und durch sie veranschaulichten geistigen, näher  
 religiös=sittlichen Gehaltes gewürdigt werden können. Das, was  
 also Object eines lebendigen Heilsglaubens zu werden vermag, kann  
 niemals das Geschichtliche in seiner äußeren empirischen Thatsäch-  
 lichkeit sein, sondern immer nur das, was in und mit dem Ge-  
 schichtlichen an's Licht getreten ist, der ewige, substantielle Gehalt  
 der Heilswahrheit selbst und die reale Macht dieser Wahrheit zur  
 Weckung und Kräftigung unseres höheren Lebens. Und eben hier-  
 aus ergibt sich weiter die Nothigung, die innere religiös=sittliche  
 Wahrheit von ihrer bestimmten, äußerlich geschichtlichen Erscheinungs-  
 form, mit welcher sie zwar für die Vorstellung verschmolzen, aber  
 darum noch nicht identisch ist, sorgfältig zu scheiden, und weder das  
 Geschichtliche ohne Weiteres für die „Idee“ als solche zu nehmen,  
 noch auch den ewigen Gehalt der „Idee“ zu einem äußerlichen und  
 in dieser seiner Außerlichkeit immer mit einem Momente des Zu-  
 fälligen behafteten Vorgange herabzusetzen. Denn wenn auch eine  
 weitere Forschung ergeben sollte, daß doch auch das „Geistige“ oder  
 die „Idee“ in ihrer Selbstentfaltung für das Bewußtsein selbst  
 wieder eine Geschichte hat, namentlich aber auf religiösem Gebiet  
 ein Werden und Wachsen des Heilsbewußtseins und Heilsbesitzes  
 vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses Heils immer nur  
 im persönlichen Leben der Menschheit und vermitteltst persönlicher  
 Träger zu Stande kommen kann, so ist von dieser — in der  
 Idee selbst begründeten — Geschichtlichkeit doch noch ein weiter  
 Weg zu den zufälligen Einzelthatfachen, mit welchen sie in der un-  
 mittelbaren Erscheinung verwoben ist. Die allerdings unabweißbare  
 Einsicht in die Nothwendigkeit des Geschichtlichen in jener Beziehung



kann und darf uns daher nicht ohne Weiteres nöthigen, auch die zufällige empirische Hülle als gleich wesentlich und unentbehrlich mit in den Kauf zu nehmen. Ja selbst die Anerkennung des Geschichtlichen in jenem ersteren Sinne ist wohl von der vollen und bewußten Aneignung des Heils als eines vollkommenen Ganzen, nicht aber von jedem religiös = sittlich werthvollen Heilsglauben überhaupt unabtrennbar.

Nach allen diesen Beziehungen hin können wir uns mit der Grundtendenz Weiße's nur einverstanden erklären und demselben — abgesehen von der specielleren Formulirung — die in der Hauptsache völlig richtige Stellung des Problems ebenso wie die Hervorhebung der richtigen Gesichtspunkte für die Lösung desselben nachrühmen. Insbesondere wissen wir uns mit ihm in dem Streben Eins, den Proceß der Wiedergeburt des Heilsglaubens und des Heilserwerbs von der kirchlich = dogmatischen Einengung dieser Begriffe zu befreien, und in einen universelleren heilsgeschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, in welchem dem historischen Christenthume zwar jedenfalls die Bedeutung der bleibend höchsten Entwicklungsstufe gebührt, aber ohne daß nun die lebendige Theilnahme an dem Heile in jedem Sinne von der Zugehörigkeit zur äußeren kirchlichen Gemeinschaft der Christen oder von dem bewußten Bekenntnisse zu Jesu dem Heilande abhängig wäre. Vielmehr ist auch Referent der Ueberzeugung, daß die spezifische Dignität der christlichen Religion überhaupt und der Person Jesu Christi insbesondere nur dadurch wissenschaftlich begründet werden könne, daß das allgemein Religiöse in dem eigenthümlich Christlichen als mitgesetzt, dieses aber als der höchste und allseitig genügende Ausdruck von jenem erkannt werde. Eben hieraus ergibt sich freilich für uns die weitere Folgerung, daß in demselben Maße, als die Heilserkenntniß und Heilserfahrung der Menschen, und zwar ebensowohl im individuellen als im gemeinsamen Leben sich steigert und vervollständigt, auch das allgemein = religiöse Bewußtsein und Leben in das positiv = christliche einmünden muß, und zu dem gläubigen Anschluß an die Person Jesu Christi als das lebendige Haupt der vollkommenen religiösen Gemeinschaft getrieben wird. Aber wie es Heilserkenntniß und Heilserfahrung in allen

Religionen, wenn auch in sehr verschiedenen Graden gibt, nach Maßgabe des in ihnen organisirten Gehaltes religiöser Erfahrung, so ist sogar eine Theilnahme an den Heilsgütern des Christenthums möglich ohne ein persönliches Verhältniß zu Christus, und ein wenigstens theilweises Erfülltsein von dem neuen durch Christus vermittelten göttlichen Leben, ohne daß das Bewußtsein dieses Leben ausdrücklich auf Christus zurückführte. Diese Wahrheit aber ist's, welche z. B. von Rothe durch die Unterscheidung der bewußten und der unbewußten Christlichkeit ausgedrückt wird, auf welche auch Weise nur zum Vortheile der von ihm vertretenen Sache hätte zurückgehen sollen.

Von besonderer Bedeutung aber ist nun weiter, daß Weise überall den religiösen Proceß nicht bloß als einen im subjectiven Bewußtsein des Menschen sich vollziehenden, sondern nur als die subjective Seite eines objectiven Processes, des Processes göttlicher Offenbarung oder der Selbstmittheilung und Selbstverwirklichung Gottes in der Menschheit betrachtet. Die Religionsgeschichte wird ihm zugleich zur Offenbarungsgeschichte, die geschichtliche Verwirklichung des Heils zur innerweltlichen Verwirklichung des göttlichen „Charakterbildes“ oder zur Menschwerdung des göttlichen Sohnes. Grundvoraussetzung ist dem Verfasser hierbei mit Recht ein Begriff der Menschheit, welcher die Bedingungen der Möglichkeit der Zueinssetzung mit der Gottheit in sich schließt, und als Hintergrund hiervon ein Naturbegriff, welcher die körperliche Substanz für das Leben des Geistes geöffnet zeigt und ebendamit in der Wesenssphäre des Menschlichen überall offenen Raum läßt für den Zugang des Göttlichen (III, 25). Die metaphysischen Voraussetzungen seines Systems, insbesondere die Unterscheidung der innertrinitarischen Lebensmomente und der folgereiche Satz von der durchgängigen Doppelheit wirksamer Factoren, „göttlicher Schöpferacte“ und „menschlicher Werbethaten“, ermöglichen dem Verfasser die wissenschaftliche Durchführung dieser Grundanschauung und damit zugleich eine wirklich speculative Durchdringung des kirchlichen Dogma's, welche überall den allgemeinen idealen Gehalt des letzteren in den Vordergrund stellt und erst von hier aus die

eigenthümliche Färbung und Gestaltung der sittlich-religiösen Idee im historischen Christenthum zu begreifen sucht.

In dem Abschnitte „der ideale Sohn Mensch und der historische Christus“ (III, 87—409), mit welchem der parallele Abschnitt des ersten Bandes von der göttlichen Offenbarung im weiteren und im engeren Sinne (I, 76 ff.) zu vergleichen ist, beschreibt der Verfasser die Geschichte des religiösen Bewußtseins in der Menschheit als einen theogonischen Proceß, dessen Resultat die Verwirklichung der allgemeinen Idee der Sohnmenschheit im menschlichen Geschlechte ist, oder des lebendigen, mit der Fülle der ethischen und ästhetischen Attribute des Göttlichen ausgestatteten Ebenbildes der Gottheit (III, 27). Der Begriff des „Sohnmenschen“ ist nach dem Verfasser innewohnendes Attribut der realen lebendigen Persönlichkeit aller solchen Geschöpfe, in welchen durch geistige Wiedergeburt die lebendige Auswirkung des Ebenbildes der Gottheit erfolgt ist (III, 30). Der Eintritt desselben in die Welt bezeichnet die Vollendung der Schöpfung als reale Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur, welche der Verfasser vorzugsweise in der Mittheilung der „*ιδιώματα* des Sohnes“ an die Menschheit, d. h. (nach seiner Auffassung des innertrinitarischen Sohnes als des innergöttlichen Charakterbildes oder der „Natur in Gott“) der ästhetischen Eigenschaften, vor Allem der Herrlichkeit oder der im göttlichen Lichtglanze strahlenden unsterblichen Leiblichkeit wiederfindet. Abgesehen von der hier ebenfalls wieder hervortretenden Physisirung des Ethischen, deren Wurzeln bis in den Gottesbegriff des Verfassers zurückgehn, ist auch bei diesen Begriffsbestimmungen klar, daß das unterscheidende Wesen des Sohnmenschen hier nicht sowohl das specifisch-religiöse Element, oder die Einheit des persönlichen Selbstbewußtseins und Lebens mit Gott als vielmehr die objective Gottebenbildlichkeit in ihrem allgemein-ethischen und namentlich ästhetischen Gehalte ist. In diesem Urtheile kann uns auch das Bestreben des Verfassers nicht irre machen, in der Religion der heidnischen Völker, insbesondere der Hellenen, die Dynamis zur Entelechie ihrer sittlichen Lebensordnungen, die lebendige Initiative zu Allem zu erkennen, was das classische Alterthum an echt menschlichem sittlichem Werthe und damit nothwendig verbundenen Heile

befäß. Denn gerade die hellenische Religion bewegt sich auch nach der eigenen Ausführung des Verfassers überwiegend im ästhetischen Gebiet; ihr Object ist nicht die göttliche, sondern die „gottmenschliche“ Persönlichkeit, diese aber nicht im specifisch-religiösen, sondern im ästhetischen Sinne charaktervoller Schönheit. So gewiß daher in den ethischen Religionen die mythenbildenden Mächte, die ethischen (politischen, socialen) Ideen dieser Völker ihre sittlichen Lebensordnungen sind, welche auch auf göttlicher Ordnung, auf religiöser Erfahrung und göttlicher Offenbarung beruhen, so ist doch gerade das specifisch-religiöse Element, die lebendige Beziehung aller sittlichen Lebensmomente auf das Gottesbewußtsein, hier noch völlig unter der Hülle des ethischen und ästhetischen Lebensgehaltes verborgen und erscheint als eine heilsbewirkende Macht nur insofern und insoweit, als sich in jenen Mythologien „die geschichtliche Totalität des sittlichen Lebensinhaltes der Völker“ ausprägt, während überall, wo bei ihnen das Religiöse als solches gesetzt und zum Gegenstande ausdrücklich darauf gerichteten Nachdenkens erhoben wird, dasselbe vorwiegend als eine Trübung und Hemmung des Heilsbesitzes und Heilsbewußtseins erscheint, wie dies im Grunde auch Weiße selbst nicht in Abrede stellen kann (vgl. III, 242). Und insofern kann der Antheil des griechisch-römischen Heidenthums an der Verwirklichung der Idee gottebenbildlicher Menschheit doch nur auf die Seite des „Weltbewußtseins“ im Unterschiede vom Gottesbewußtsein zu stehen kommen, oder in der Entwicklung des Ideals „schöner Menschlichkeit“ (im Sinne unserer classischen Dichter) gefunden werden, welches freilich zur objectiven Gottebenbildlichkeit ganz wesentlich mitgehört und ohne welches auch das subjective Gottesbewußtsein der concreten Fülle und der lebendigen Bethätigung in der Auswirkung eines sittlich=gediegenen Lebensgehaltes ermangelt. Gerade jene Verflüchtigung des specifisch-religiösen Gehaltes in das immerhin die Immanenz eines Göttlichen offenbarende — allgemeine Ethische und Aesthetische hat aber den Verfasser dahin geführt, die Bedeutung der alttestamentlichen Bundesreligion für die Verwirklichung der göttlichen Sohnschaft im Vergleiche mit der Religion der Griechen allzugerings anzuschlagen, ja sogar der letzteren, wie es den Anschein nimmt, einen höheren Werth zuzugestehn (vgl. bes. III, 272).



Abgesehen von diesen Ausstellungen bieten die Erörterungen über den mythologischen Proceß, über den immanenten Zweck und den ethischen Inhalt der Mythenbildung, über die Mythologie selbst als eine Ordnung zum Heile jener Völker, desgleichen über das hellenische Mysterienwesen und über die Auscheidung des ästhetischen Elementes von dem specifisch-religiösen, welche sich einerseits im Kunstleben, andererseits in der philosophischen Speculation vollziehen, eine reiche Fülle der bedeutendsten und fruchtbarsten Bemerkungen. Auch in dem, was über die alttestamentliche Offenbarungsreligion und ihren specifischen Unterschieden von den mythologischen Religionen gesagt wird, ist sehr vieles Beachtenswerthe, wie denn überhaupt schon dieses von Werth ist, daß die Entwicklungsgeschichte der Religionen einmal unter einen ganz andern Gesichtspunkt gestellt wird als den der hergebrachten Kategorien.

Mit besonderer Ausführlichkeit ist natürlich die Frage nach dem Verhältnisse des idealen Sohnmenschen zum historischen Christus behandelt. Die dogmatischen Bestimmungen von der *communicatio idiomatum*, von der zweiten trinitarischen „Person“ als dem Subjecte der Menschwerdung, von der Präexistenz des Sohnes auch nach den „den Begriff der Menschheit constituirenden Momenten“, von dem stellvertretenden Leiden des Gottmenschen, seinem Kampfe und Siege über die Mächte der Finsterniß, vom Stande der Erhöhung und Verherrlichung und von dem königlichen Amte des Sohnes werden nicht auf den historischen, sondern auf den idealen Christus bezogen und dabei ausdrücklich die Vorstellung bestritten, daß die „Form der persönlichen Geschlossenheit in der Einheit einer selbstbewußten Ichheit“ an und für sich selbst „ein Attribut des ewigen Sohnes sei“ (III, 110). Die hier entwickelten Gedanken hat der Verfasser in der Hauptsache schon in seiner „Christologie Luther's“ ausgeführt.

Vorbehaltlich einer näheren Verständigung über das Verhältniß des idealen zum historischen Christus räumt Referent die Nothwendigkeit ein, die allgemeine Idee der „Sohnmenschheit“ von ihrer Verleiblichung in der geschichtlichen Person Jesu Christi ausdrücklich zu scheiden, also den Gottmenschen in seiner geschichtlichen Verwirklichung erst als Potenz und darnach erst als Person zu

begreifen. Doch müssen wir uns (auch abgesehen von der sprachlich unmöglichen Deutung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als des „Gottessohnes, welcher Mensch ist“) gegen die vom Verfasser freilich auch in der philosophischen Dogmatik wieder mit besonderer Emphase vorgetragene Ansicht verwahren, als ob jene Idee in der persönlichen Lehre Jesu den bewußten, von seiner Person ausdrücklich geschiedenen Hintergrund aller seiner Aussagen über den Menschensohn bilde, ja sogar an vielen Stellen, wie namentlich in den eschatologischen Reden, ausschließlich unter dieser Bezeichnung verstanden sei (III, 27 ff. 32 ff. 42 ff. 53. 63. 91 ff. u. ö.). Das Wahre an dieser exegetisch durchaus unhaltbaren Behauptung ist dieses, daß Jesus überall in seinem persönlichen Sohnesverhältniß zu Gott zugleich dessen allgemeinen sittlich=religiösen Gehalt oder die normale Idee der Sohnschaft anschaut, welche sich, unbeschadet seiner persönlichen Dignität als Begründer des Gottesreiches in allen lebendigen Gliedern desselben zu verwirklichen habe, wobei die weitere, übrigens auch nur bejahend zu beantwortende Frage, ob er die Zukunft dieses Reiches, insbesondere das Weltgericht, an seine persönlich=sichtbare Wiederkunft gebunden habe, von keinem unmittelbaren religiösen Interesse ist.

Die nähere Verhältnißbestimmung zwischen dem idealen „Sohnmenschen“ und dem historischen Christus hängt nun von der Vorstellung ab, welche man sich über das Verhältniß der specifisch=christlichen Heilsvermittlung zu dem Heilsprocesse in der Menschheit überhaupt bildet. In der Entwicklung des Verfassers ist hier zunächst noch einmal des negativen Momentes zu gedenken. Für die Theilnahme am Heil hat keine andere Bedingung zu gelten, als die „Wiedergeburt des innersten Selbst durch die Mächte des Heils“ die von nichts Historischem abhängig ist (III, 68). Wie das Heil selbst, so darf also auch der heilbringende Glaube und die „vollkräftige Heilsgewißheit“ an keine bestimmte geschichtliche Objectivität festgebunden werden (S. 461. 477). Das Himmelreich nimmt daher nicht erst mit dem „persönlichen Sohnmenschen“ seinen Anfang: die Gnadenwirksamkeit ist nicht auf das geschichtliche Christenthum eingeschränkt (S. 84 ff. 448), und der Satz, daß allein in dem Glauben an den historischen Christus das Heil sei,

obwohl in seinen Wurzeln zurückreichend bis in die Apostelzeit, ist heutzutage nur ein gedankenloses Schibboleth oder der Ausdruck theologischer Engherzigkeit (S. 85. 423). Der erste und eigentliche Urheber des Heils ist vielmehr der ideale Sohnmensch (S. 415), dessen Vermittlerrolle eine nur ideale, auch die Nichtbekenner des historischen Christus nicht ausschließende ist (S. 91). Und wie der ideale Sohnmensch auch schon in der heidnischen Welt sich wirksam erweist, so ist der Proceß der Menschwerdung des Sohnes überall und immer derselbe (S. 19 ff. 121), die Erhebung der nur natürlichen Menschheit zur pneumatischen durch den Act der Wiedergeburt oder die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes durch einen Doppelact göttlicher und menschlicher Thätigkeit (S. 91 ff.).

Die positive Bedeutung des historischen Christenthums knüpft sich nun für den Verfasser zunächst ganz allgemein an den Begriff der religiösen Erfahrung (I, 15 ff.), als einer geschichtlich in der Menschheit sich entwickelnden und auf Grund des entsprechenden Processes göttlicher Offenbarung stufenweise sich vereinigenden vertiefenden und bereichernden. Hiermit scheint also das Gebiet, innerhalb dessen die specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums wurzeln muß, nicht sowohl das Gottesbewußtsein als solches, oder das theoretische Wissen um die göttliche Offenbarung als vielmehr die Beziehung des Gottesbewußtseins auf das Selbstbewußtsein und das derselben zu Grunde liegende reale persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott zu sein. Indessen tritt gerade diese Betrachtungsweise bei der näheren Erörterung über das historische Christenthum in die zweite Linie. Dafür macht sich ein doppelter Gesichtspunkt geltend: einmal das objective Bewußtsein der Heilsgemeinschaft als solcher, oder die Offenbarung der innerhalb der vorchristlichen Religionsentwicklung noch verhüllten Idee des göttlichen Reichs, und zum Andern die ausdrückliche Beziehung des Heilsbewußtseins auf die menschliche Sünde, ohne welche der historische Christus überhaupt nicht erschienen wäre.

In ersterer Hinsicht wird der schon im ersten Bande (S. 106) aufgestellte Satz weiter durchgeführt, Jesus Christus sei Der, welcher die Idee des höchsten Gutes oder des Himmelreichs zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den

Seinigen zum Bewußtsein gebracht und hiermit zugleich die klare Einsicht in die negativen und positiven Bedingungen für den Eintritt in das Himmelreich eröffnet habe. Allerdings fügt nun der Verfasser gleich das hinzu, daß der Gewinn jenes doppelten Bewußtseins in Christus nicht bloß ein Act des Erkennens, sondern zugleich eine sittliche That, die That eines Willens sei, welcher eben durch sie sich als Eins mit dem Göttlichen bewährte. Aber die „Bewußtseinsthat“ steht dem Verfasser doch immer in erster Linie, und so oft und nachdrücklich es auch hervorgehoben wird, die Lehre Jesu Christi sei zugleich Leben, seine Erkenntniß zugleich lebendige Erfahrung, die Bewußtseinsthat zugleich ethische Werde- that (z. B. III, 414), so fällt doch überall auf die erstere Seite der Hauptaccent. So nimmt die Erörterung über die specifische Dignität des historischen Christus überall von seinem „Offenbarungs- bewußtsein“, genauer von seiner Lehre und deren objectiven Wahrheits- gehalte den Ausgang; so wird auch, wo von der Ausprägung seines Gottesbewußtseins im subjectiven Seelenleben, im Selbstbewußtsein, Gemüth und Willen die Rede ist, die Betrachtung doch immer wieder auf das Theoretische daran, auf die volle Wahrheit des Gottes- und Heilsbegriffs, hingelenkt (S. 321. 325 f. 412 ff. 659 ff. 707) und die Feststellung der Heilsordnung durch ihn auf Begriff und Bewußtsein reducirt (S. 412. 415); so wird die in Jesu verwirklichte reale Gottmenschheit (S. 33. 55. 97 f.) oder die in ihm erfolgte „Zusammenfassung der in die Menschheit hinein- geborenen Natur- und Willenskräfte der Gottheit“ (S. 293. vgl. S. 297. 326) doch wieder vorzugsweise als eine Zusammenfassung im „Bewußtsein“ bezeichnet, und da, wo der reale Gehalt der genialen Begabung Jesu entwickelt wird, erfahren wir wieder, der Genius Jesu habe sich nach Innen durch die Hoheit, Tiefe und Fülle der religiösen Erkenntniß, nach Außen durch den Stil seiner Rede oder seines Lehrvortrages bethätigt (S. 329; vgl. S. 326). Hiermit hängt weiter zusammen, daß als Ziel des Berufes Jesu vorzugsweise die Heranbildung eines Jüngerkreises bezeichnet wird, als Pflanzschule jener Gemeinde der Gläubigen, welche sich über den ganzen Erdkreis verbreiten sollte (S. 342), was doch wohl nur die Deutung zuläßt, daß es Jesu vornehmlich



um Verbreitung und Sicherstellung des ihm aufgegangenen Wissens von Gott und dem Wesen des göttlichen Reiches zu thun gewesen sei. Bei dieser doch überall hindurchblickenden Grundanschauung werden wir uns freilich nicht wundern dürfen, wenn dem Verfasser „die Frage, wie der Urheber des Christenthums persönlich den von ihm verkündeten Heilsbegriff begrenzt habe“, für eine „Lebensfrage“ seiner theologischen Grundanschauung gilt (S. 262), und wenn wir ihn nun überall bemüht sehen, den theoretischen Lehrvortrag Jesu im Sinne seines humanistisch erweiterten Heilsbegriffes zu verstehen, und in denselben diejenigen religions- und geschichtsphilosophischen Ideen hineinzudeuten, deren Durchführung dem Verfasser selbst besonders am Herzen liegt.

Mit dem Allen soll allerdings das ethische Moment so wenig verleugnet werden, daß es der Verfasser vielmehr wiederholt und sehr nachdrücklich hervorhebt (vgl. z. B. S. 305. 518 u. ö.). Neben die „Bewußtseinsthat“ tritt die „Leidensthat“, welche beide in Wechselwirkung stehn (S. 414); die Bewußtseinsthat ist der Schlußpunkt einer Reihe innerer „Erlebnisse“ (S. 297) und ausdrücklich heißt es, daß das Bewußtsein Jesu zugleich wieder durch sein Sein bedingt gewesen sei (S. 414). Aber gerade dieses Sein wird doch nirgends eingehender entwickelt, am wenigsten nach seiner specifisch-religiösen Beziehung als ein reales Leben in Gott in seiner gediegenen Substantialität, als vollkräftige Bezogenheit seines Selbst- und Weltbewußtseins auf das Gottesbewußtsein. Daher wird auch die Frage nach der „Sündlosigkeit“ Jesu ausdrücklich als eine untergeordnete behandelt, nicht etwa weil der Verfasser sie glaubte verneinen zu müssen, sondern weil er darin nichts für den Heiland Charakteristisches findet (S. 314). Doch hebt er allerdings ganz richtig hervor, daß der negative Begriff abstracter Unsündlichkeit nicht haltbar sei: nicht die Abwesenheit jeder Versuchung im Innern des Gemüths, sondern die Freiheit dessen, was die Persönlichkeit als solche ausmacht, d. h. der Willenssubstanz von der Befleckung durch die Sünde, mache das Wesen „wirklicher Sündlosigkeit“ aus. Und auch darin werden wir ihm beistimmen können, daß es auch hiermit noch nicht gethan gewesen sei, der vollständige Sieg über die Sünde des Geschlechts vielmehr nur durch eine

Reihe selbstbewußter Willensthaten errungen werden mußte, „die nur einmal und nicht wieder gethan werden konnten“ (S. 315).

Ebensowenig wollen wir natürlich bestreiten, daß das in Jesu Christo mit urkräftiger Fülle in die Welt getretene gottmenschliche Selbstbewußtsein und Leben auch als solches zugleich Princip einer objectiven Gotteserkenntniß und zwar ausdrücklich auch ihrer denkbar höchsten und reinsten Entwicklung sei. Nur daß uns abweichend vom Verfasser jenes immer an erster, dieses nur an zweiter Stelle zu stehn kommt, was mit unserer schon mehrfach hervorgehobenen Differenz in den metaphysischen Grundbegriffen und weiter in der Auffassung von dem Wesen der Religion überhaupt zusammenhängt. Abgesehen hiervon stimmen wir dem Verfasser ausdrücklich darin bei, das eigenthümliche Werk Jesu Christi, von welchem die Bedeutung seiner Person unabtrennbar ist, vor Allem in der durch ihn offenbar gewordenen Idee des Himmelreiches, d. h. der als solche für die Menschheit zu einem Gegenstande bewußter Erfahrung gewordenen Heilsgemeinschaft zu sehn, wobei wir nur den einzigen — aber freilich principiellen — Vorbehalt machen müssen, diese Heilsgemeinschaft zuerst wieder als realen Gehalt unmittelbarer religiöser Erfahrung und erst abgeleiteter Weise als Object theoretischer Erkenntniß zu betrachten. Und ebenso erkennen wir in den wiederholt dargebotenen Erörterungen über das persönliche „Charakterbild Jesu“, über die Hauptmomente, um welche seine persönliche Lehre sich bewegt, über die unmittelbare geschichtliche Bedeutung seiner Leidensthat, und in Vielem, was über seine „geniale Begabung“ gesagt wird, einen in allem Wesentlichen bleibenden Gewinn für die theologische Wissenschaft an. Insbesondere aber wissen wir uns mit dem Verfasser in der speculativen Grundanschauung Eins, daß der allgemeine, in dem religiösen Bewußtsein und Leben sich vollziehende Proceß der Menschwerdung des ewigen Sohnes in der realen Gottmenschheit und in dem seinem specifisch-religiösen Gehalte nach vollendeten „Offenbarungsbewußtsein“ Jesu Christi seinen persönlichen Höhenpunkt erreicht habe, der „persönliche Sohnmensch“ also Derjenige sei, in welchem das volle gottgeeinte und gottebenbildliche Leben ein Gegenstand concreter Anschauung und Erfahrung für die gesamte Menschheit und zugleich das schlechthin

zureichende Princip aller weiteren menschlichen Gemeinschaftsbildung und aller weiteren Entwicklung innerhalb dieser Gemeinschaft geworden sei. Nur eine solche Speculation wird im Stande sein, den immer unwiderstehlicher sich regenden Bedürfniß nach einer echt menschlich-geschichtlichen Auffassung der Person Jesu gerecht zu werden und doch zugleich den bleibenden Wahrheitsgehalt der vom Verfasser scharf, aber zutreffend kritisirten orthodoxen Christologie sicher zu stellen. Und ausdrücklich in diesem Sinne müssen wir, trotz unseres fast durchweg abweichenden Urtheils über historische Einzelfragen, die Darstellung des Verfassers als einen höchst beachtenswerthen Beitrag zu den dormalen wieder in lebendigen Fluß gebrachten Untersuchungen über das Leben und das Charakterbild Jesu bezeichnen.

Was nun die bleibende Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu Christi für das fromme Bewußtsein betrifft, so beruht sie dem Verfasser darin, daß durch ihn „die Heilsordnung festgestellt,“ „die bestimmte Richtung und Gestalt für den Proceß der Heilsbeschaffung in unserm Geschlechte gewonnen ist, in welchem dieselbe seitdem im Großen und Ganzen dieses Geschlechts wie in dessen einzelnen Gliedern mit ununterbrochener Stetigkeit ihren Fortgang nimmt“ (S. 410). Hierin liegt näher das doppelte Moment, daß durch Jesus einmal die volle Einsicht in das Wesen der universellen Heilsgewinnung und zum Andern die Gründung der sichtbaren und äußern Kirchengemeinschaft vermittelt ist (vgl. S. 412). Letztere ist die bewußte Trägerin der überall und immer schon vorhandenen Heilsidee, innerhalb deren der so zu sagen gegenstandslose Heilsglaube in organische Wechselbeziehung zur Geschichte tritt. In der Person des geschichtlichen Christus schauten schon die ersten Jünger die Idee des ewigen Sohnmenschen an. In seiner Leiden that ihm das stellvertretende Leiden des pneumatischen Menschen für den natürlichen, in dem gottgewirkten Glauben an seine Auferstehung und Erhöhung zum Vater die königliche Herrlichkeit des idealen Sohnmenschen und sein Sieg über die Mächte der Finsterniß, also der ideale Gehalt des Heilsbegriffs selbst, zum Bewußtsein (S. 49. 406 ff.). Nicht das Heil und die Heilsgemeinschaft überhaupt, sondern nur das Bewußtsein davon sind das

Werk des historischen Christus. Sein Leben und Leiden dient so zu sagen als Illustration seiner Lehre, gewissermaßen auch als „Pfand der wiederhergestellten (folgerichtig wohl nur der als wiederhergestellt angeschauten) Heilsgemeinschaft, sofern die Menschheit in ihm ihr eigens mit der Gottheit versöhntes Selbst erschaut“. Ausdrücklich wird versichert, daß selbst eine „vollkräftige Heilsgewißheit“ außer aller Beziehung zu dem historischen Christus möglich sei (S. 477). Dagegen wird anderwärts wieder gelehrt, daß „ein vollständig seiner selbst und seines wahren Inhaltes bewußter, ein der Gestalt, welche durch den Glauben der ideale Sohnmensch im Gemüthe der Gläubigen gewinnt, vollkommen sicherer Glaube nur möglich ist in der ausdrücklichen Rückbeziehung auf den historischen Christus“ (S. 479). Beide Sätze werden wohl so zu vereinigen sein, daß nicht die Intensivität der subjectiven Heilsgewißheit als solcher, wohl aber die objective Reinheit und Wahrheit ihres Gehalts durch die Offenbarung in dem geschichtlichen Christus bedingt ist, was ebenso wie alles eben Erwähnte die Voraufstellung des Intellectuellen vor dem specifisch Religiösen beweist, zu welcher die von dem Verfasser festgehaltene Grundanschauung nöthigt.

Ebendarum aber scheint uns im Christenthume Idee und Geschichte zwar richtig vom Verfasser auseinandergehalten, aber noch nicht in genügender Weise auf einander bezogen zu sein. Die Bedeutung der Person Jesu Christi geht freilich auch dem Verfasser darin nicht auf, daß er als Typus und Symbol des idealen Sohnmenschen und als Begründer der Gemeinschaft angeschaut wird, in welcher mittelst jener symbolischen Hülle die Idee der ewigen Sohnschaft zum Bewußtsein gelangt; aber die durch ihn und in ihm anschaulich gewordene Idee erscheint doch überall und immer als Hauptsache, während der in seiner Person verleblichte substantielle religiöse Lebensgehalt in den Hintergrund tritt. Daher kann auch der „vollkräftige Heilsglaube“ dem Verfasser leichter ablösbar erscheinen von Jesu Person, als dies der Natur der Sache nach möglich ist. Denn nicht der objective Gehalt der Heilswahrheit als solcher, sondern ihre subjective Realisirung im zuständlichen Selbstbewußtsein und persönlichen Leben



ist das specifisch Religiöse an ihr. Es handelt sich in der Religion nicht blos um eine „rein geistige Wahrheit“ an sich und um deren dogmatische Verkörperung in Mythen und sinnlichen Vorstellungen, sondern ihr ist, wie es schon ein Anhänger der jüngeren Hegel'schen Schule ganz richtig bezeichnet hat, ein Drittes wesentlich eigen, die concrete „Beziehung der ewigen Wahrheit auf die Geschichte, die nicht Mythos ist, die Anknüpfung der Idee an ihre geschichtliche Verwirklichung in der welthistorischen Persönlichkeit des Religionsstifters“. Auch die freieste Kritik aller einzelnen Thatfachen stellt die eine Grund- und Hauptthatfache immer heller in's Licht, „das persönliche gottmenschliche Selbstbewußtsein Jesu Christi, die Erneuerung der Menschheit in ihm und die Stiftung vollendeter religiöser Gemeinschaft durch den Gekreuzigten“, alles dies aber — setzen wir unsererseits noch ausdrücklich hinzu — zuerst als substantiell gediegene Realität des persönlichen Lebens, und erst abgeleiteter Weise als von der Persönlichkeit ablösbare „Idee“.

Und hieraus ergibt sich für die religiöse Gemeinschaft auch noch eine festere und innigere Beziehung zur geschichtlichen Person des Erlösers, als man mit Weisse zugeben kann, wenn man ihn nur als „ersten Träger“ des freilich auch durch innere „Erlebnisse“ vermittelten Offenbarungsbewußtseins, als den ersten vollkommen selbstbewußten Sohnmenschen, kurz als den primus inter pares betrachtet. Das Erlösende in ihm an sich selbst ist freilich nicht zunächst die Person, sondern das reale, in ihr verkörperte Lebensprincip; aber das Gemeinschaft-Bildende ist die Person und dies ist als die concrete Verleiblichung des absoluten Princips die universelle Vermittelung. Als der „Mittler“ hat er den eigenthümlichen, einzigartigen Beruf, den festen persönlichen Organisationspunkt für die allbefassende religiöse Gemeinschaft zu bilden, welche ihrerseits als das lebendige Centrum aller sittlichen Gemeinschaftskreise in der Menschheit diese alle zur Einheit des Princips zusammenfaßt und dadurch jeden besonderen sittlichen Zweck und jeden besondern Lebensberuf erst zur Wahrheit und Reinheit seines Begriffes befreit. Gerade das religiöse Leben mit der ihm eignen Concentration des Bewußtseins und Lebens auf das Princip, im Unterschied von der energisch-einseitigen Ausbildung einzelner Lebens-

gebiete, erfordert vorzugsweise die unmittelbar anschauliche Verleiblichung der Idee in der Person, diese innere Harmonie und sittliche Schönheit, dieses innere Bilden und Gestalten, diese mehr darstellende als erkennend oder bildend nach Außen gerichtete Thätigkeit. Und hieraus läßt sich weiter erklären, warum das Entwicklungsgesetz für das religiöse Leben im Einzelnen wie in der Gesamtheit ein anderes ist, als für das gegenständliche Erkennen oder für die praktische Sittlichkeit. Zwischen dem religiösen Leben und der religiösen Persönlichkeit besteht ein unmittelbarer, unauflöslicher Zusammenhang, während der Gedanke und die im äußeren Werke erlöschende That ungleich leichter ablösbar ist von ihrem persönlichen Träger. In der Religion ist die Persönlichkeit Alles; weil sie eben in dieser Concentration auf den innersten Kern und Wurzelpunkt alles persönlichen Lebens besteht.

Und aus diesem Grunde werden wir sagen müssen, daß aller außerchristliche Heilsglaube erst in der bewußten Anknüpfung an Christi Person seines vollen und ganzen Inhaltes mächtig wird und intensiv sie zu jenem Grade persönlicher Zuversicht gelangt, welche den Einzelnen, wenn er zum Leben im Ewigen hindurchgedrungen ist, je an der ihm persönlich gebührenden Stelle in den Organismus des göttlichen Reiches eingliedert, von welchem Jesus Christus für alle Glieder des Geschlechts gleicherweise das Haupt ist. Der Act der Wiedergeburt aber ist so wenig in Allen „derselbe“, daß er in jedem Einzelnen je nach seinem individuellen Lebensberufe durchaus individuelle Gestalt gewinnt. Und wie im göttlichen Reich auf die eigenthümliche Thätigkeit Aller gerechnet ist, also auch Keiner den Andern zu ersetzen vermag, so vermag noch weit weniger irgend welcher intellectuelle und sittliche Fortschritt im Gesamtleben der Menschheit die Person und unsere lebendige Beziehung auf die Person Dessen entbehrlich zu machen, welcher ein- für allemal der concrete Organisationspunkt für die all befassende Gemeinschaft geworden ist.

Wie sich von diesem Gesichtspunkt aus das Verhältniß des Historischen zum Idealen doch vielfach noch anders gestalten dürfte, als es nach der Darstellung des Verfassers erscheint, kann hier ebensovienig gezeigt werden, wie es möglich ist, die hieraus für die

Begriffe der Erlösung, Wiedergeburt, Rechtfertigung u. s. w. sich ergebenden Consequenzen zu ziehen. Referent merkt daher nur im Vorbeigehn noch an, daß die angedeutete Stellung des geschichtlichen „Sohnmensen“ auch abgesehen von der Thatsache der Sünde ihre volle Bedeutung behält, wir also auch dem Satze nicht beistimmen können, es hätten ohne die Sünde „die Vorbedingungen gefehlt zur Steigerung der Intensität des Sittlichen (besser Religiösen) nur in Einer Persönlichkeit“ (S. 399).

Weit kürzer können wir uns bei dem zweiten Merkmale fassen, welches der Verfasser für die Eigenthümlichkeit des geschichtlichen Christenthums aufstellt. Es ist dies eben die Beziehung auf die menschliche Sünde, ohne welche Jesus Christus nicht gekommen sein würde (S. 396. 398). Indem der Verfasser den allgemeinen Begriff des Heils von der Beziehung auf die Sünde sorgfältig zu trennen sucht (S. 72. 84. 351 f. 383 f. 388), ja sogar hinsichtlich des Begriffes der Gnade, selbst in seiner neutestamentlichen Fassung, den Zusammenhang desselben mit dem Begriffe der Sünde bestreitet, so erscheint die eigenthümlich-christliche Frömmigkeit, welche sich durch die Gegensätze von Sünde und Gnade hindurchbewegt, für das Zusammenkommen des Heilsbewußtseins gewissermaßen als etwas Zufälliges, nur als eine unter besondern Umständen erfolgte Modification des allgemein-sittlichen Heilsglaubens (S. 481). Ja der Verfasser schreitet noch weiter zu der Behauptung fort, nur der specifisch-christliche und kirchliche Heilsglaube, nicht der heilbringende Glaube in jedweder an und für sich möglichen und in den verschiedenen Phasen vor- und außerchristlicher Religionsentwicklung begründeten Gestalt ruhe auf dem Hintergrunde eines ausdrücklichen Sündenbewußtseins. Wird hier das Wort Heilsglaube im genauen Sinne als religiöser Glaube gefaßt und dabei von den ersten rohesten Formen der Naturreligion abgesehn, welche noch gar keine ethischen Elemente in sich aufgenommen hat, so ist diese Behauptung offenbar geschichtswidrig. Das Wahre daran ist lediglich dieses, daß erst im Christenthume das Sündenbewußtsein zu seiner vollen Innerlichkeit und Tiefe gelangt ist. Aber thatsächlich bildet es einen integrirenden Bestandtheil aller ethischen Religionen, nicht blos der alttestamentlichen, sondern namentlich auch der hellenischen.

Keine Religion kann ohne das Opfer sein, und überall, wo das religiöse Bewußtsein von der Gottheit nicht bloß äußeres Wohlergehen, sondern auch Förderung der ethischen Lebensinteressen erwartet, nimmt der Cultus allerlei Weißen und Sühnungen in sich auf, um die Schuld zu tilgen und den Zorn der Gottheit zu sänftigen, wenn menschlicher Frevel die ewigen, ungeschriebenen Gesetze verlegt. Von der alttestamentlichen Frömmigkeit aber bedarf es ohnehin keiner Nachweisung, daß sie sich durchaus um die Gegensätze der göttlichen Gnade und des göttlichen Zorns, der menschlichen Gesetzeserfüllung oder Gesetzesverletzung der Treue oder Untreue gegen den Bund, den Gott mit den Vätern gestiftet hat, bewegt.

Andererseits hat allerdings die beziehungsweise Kostrennung des Heilsbegriffs vom Sündenbewußtsein auch im Christenthum selbst insofern ihr Recht, als jener sich nicht in der Austilgung der Sünde und Sündenschuld, dieser bloß negativen Momente, erschöpft, sondern erst in der gottmenschlichen Lebensvollendung seinen positiven Inhalt gewinnt. Ja nicht einmal die negative Seite des Heilsbegriffs ist durch die Sündentilgung und Sündenvergebung vollständig bezeichnet, da zu derselben überhaupt die Befreiung des religiösen Bewußtseins und Lebens von den Fesseln der Endlichkeit und Naturbestimmtheit gehört. Und in dieser Beziehung gebührt der Weiße'schen Darstellung das unbestreitbare Verdienst, den Inhalt des Heils und der Heilsbeschaffung im menschlichen Geschlecht ungleich allseitiger erfaßt und entwickelt zu haben, als in der herkömmlichen Theologie zu geschehn pflegt.

Auf ein näheres Eingehn in den reichen Stoff, den namentlich der Abschnitt über „die Gemeinschaft des Glaubens und die christliche Kirche“ (S. 410 — 654) zur Besprechung stellt, müssen wir aus Rücksicht auf den uns verstatteten Raum verzichten. Die Grundtendenz des Verfassers, die Begriffe Heilsgemeinschaft, Glaube, Rechtfertigung u. s. w. in ihrem bleibenden ethischen Gehalte zu erfassen, verdient ebenso entschiedene Anerkennung, als die Durchführung im Einzelnen mannichfache Bedenken erregt. Aber auch wer zu vielen Ausführungen des Verfassers — wie beispielsweise Referent zu der völligen Ineinssetzung von Wiedergeburt und Rechtfertigung, zu der Abhängigmachung des Sündenbewußtseins



vom bereits zu Stande gekommenen Heilsbewußtsein, und zu der doch auch hier überall durchblickenden Zurückstellung des specifisch-religiösen Elementes hinter das intellectuelle und praktisch-sittliche — nicht zu stimmen vermag, wird sich doch durch die überall selbständige und geistvolle Art, in welcher der Verfasser den überlieferten Lehrstoff bewegt, allseitig angeregt und dem Verfasser zu lebhaften Danke verpflichtet fühlen. Schon dies ist viel werth, daß ein so origineller Denker wie der Verfasser die einschlagenden kirchlichen Lehrstücke unter einem ganz neuen Lichte betrachtet und Seiten der Wahrheit hervorkehrt, die insgemein gar nicht beachtet werden. Als besonders bedeutend heben wir hervor die Erörterungen über „die sichtbare Kirche und die unsichtbare Heilsgemeinschaft“, über „das Wort Gottes in Schrift und heiliger Ueberlieferung“ und über „die Gemeinde und das Kirchenregiment“, in welchen eine Fülle von Gedanken ausgesprochen und durchgeführt sind, welche in hohem Grade verdienen, in unser theologisches Denken allgemeineren Eingang zu finden.

Und so scheiden wir von dem gediegenen, in unserer dogmatischen Literatur epochemachenden Werke mit dem Wunsche, daß Keiner, dem es ernstlich um denkende Durchdringung und wissenschaftliche Neubelebung des christlichen Glaubensgehaltes im Zusammenhang mit allen edleren Bildungselementen unseres Zeitalters zu thun ist, dasselbe ungelesen bei Seite legen möge. Denn wieviel auch immer die wissenschaftliche Kritik gegen das Ganze oder gegen Einzelnes zu erinnern finde, es ist doch immer der Ausdruck eines wohlgeredertfertigten Selbstgefühls, wenn der Verfasser in dem Vorworte des dritten Bandes von dem, nun abgeschlossenen, Werke bemerkt, das Absehn dabei sei auf ein *κτῆμα εἰς αἰεί*, nicht auf ein *ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρῆμα* gerichtet gewesen.

Wien.

R. A. Lipsius.

## 2.

Die christliche Ethik von Ph. Theodor Culmann,  
 protestantischem Pfarrer in Speyer. Erster Theil. Stutt-  
 gart, 1864. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf.  
 XII u. 429 SS. gr. 8.

Der durch die Tiefe und Aufrichtigkeit seiner Frömmigkeit, durch den hohen Flug seines Geistes, durch die wohlthuendste Rückhaltslosigkeit und Offenheit und durch eine sehr glückliche Darstellungsgabe ausgezeichnete Pfarrer Culmann ist ganz kurze Zeit nach Erscheinen des uns vorliegenden ersten Theils seines Werkes in die Ewigkeit abgerufen worden. Den zweiten Theil hat er wohl noch entworfen, aber nicht druckfertig zurückgelassen, und es fragt sich sehr, ob derselbe noch zur Oeffentlichkeit gelangen wird. Glücklicherweise bildet jedoch schon dieser erste Theil, nach des Verfassers eigener Erklärung, bereits ein in sich abgeschlossenes, mithin schon an und für sich selbst eine gewisse Befriedigung gewährendes Ganzes.

Als die Grundlage der Ethik hat man unstreitig zunächst die Natur des Menschen selbst, dann die Verhältnisse und Beziehungen zu betrachten, in welchen er sich befindet. Sein wahres Wesen bildet seine Gottebenbildlichkeit, und dieser zufolge steht er vor Allem in der bestimmtesten Beziehung zu Gott. Durch die Sünde aber hat er sich von Gott getrennt; die nächste Aufgabe für ihn wird also diese sein müssen, zur Gemeinschaft mit Gott zurückzukehren. So ist denn die Ethik, nach Culmann's eigenen Worten, „die Wissenschaft der Lebensregeln, durch deren Befolgung der Mensch von der Sünde erlöst und zum Bilde Gottes vollendet wird“. Der erste Theil derselben hat, unserm Verfasser zufolge, diese Regeln zunächst nur in Bezug auf den gottebenbildlichen Grundtrieb anzugeben, während der zweite Theil ebensolche Regeln in Betreff der natürlichen Triebe — des Leibes auf Nahrung und Geschlecht, der Seele auf Besitz, des Geistes auf Herrschaft — aufstellen sollte.

Ueber diese Eintheilung können wir natürlich mit dem Verfasser nicht rechten, da wir ja von dem zweiten Theil eine nähere Kenntniß nicht besitzen. Was dagegen den ersten Theil betrifft, der uns wirklich vorliegt, so ist er durchaus asketischer Natur, wie denn auch Culmann von seiner Ethik sagt, daß in ihr, was ein Thomas a Kempis, ein Arnd, ein Scriber, ja was die ganze Erbauungsliteratur anstrebe oder beabsichtige, wissenschaftlich formulirt und principiell construiert werde. So gewiß aber die Asketik oder Mystik eng und innig mit der Theosophie verbunden ist, unleugbar auf ebendieser ruht: so ist denn auch die ganze Einleitung unseres Verfassers zu seiner Ethik theosophischen Inhalts. Er hat auch dessen gar kein Hehl; vielmehr erklärt er mit dem ihm eigenthümlichen Freimuth geradezu, daß die Theologie, sobald sie Wissenschaft werden und nicht blos Exegese und Geschichte bleiben wolle, der Philosophie nicht entbehren könne. Doch soll sie freilich nicht, wie dies bisher fast immer der Fall gewesen, unter dem Einfluß einer falschen Philosophie stehen, die unmöglich befruchtend, sondern vielmehr blos verflüchtigend, ja verkümmern auf sie einwirken könne. Nur diejenige Philosophie ist ihm die wahre, welche das Christenthum in seiner ganzen ungeschmälerten Objectivität, so wie es in der Schrift und im Bekenntniß der Kirche enthalten ist, in sich aufnimmt, dann aber dasselbe tiefer, umfassender, universeller begründet, als dies dem bloßen Fachtheologen möglich ist. „Wer eine solche Philosophie gefunden hat“, sagt er, „der kann Gott danken, denn er erfährt es, daß die fünf Brode und die zwei Fischlein, welche die Theologie mit knapper Noth aufbringt, zu einem Reichthum sich entfalten müssen, der Tausende sättiget.“

Diese wahre Philosophie kann er unmöglich in demjenigen finden, was man zuletzt doch nur Weltweisheit nennen kann; sie begegnet ihm vielmehr in der Gottesweisheit, Theosophie. Er kenne, sagt er, eine andere und höhere Dynastienreihe von Königen im Reiche des Geistes, als die eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel; sie ist ihm durch die Namen Jacob Böhme, St. Martin, Baader, Schelling in seiner spätern Entwicklung und durch Schaden bezeichnet. Während er zu seinem Christenthum allerdings durch Buße und Glauben, so sei er zu seiner

Theologie nicht zunächst durch Exegese und Geschichte, sondern durch die Philosophie ebendieser zuletzt genannten Männer gekommen, die doch nicht bloße Weltweise, sondern Gottesweise waren. Ihnen verdankt er denn auch den Begriff der Gottebenbildlichkeit im wahren und vollen Sinn des Wortes.

Es erscheint unserm Verfasser keineswegs angemessen, an dem Ebenbilde, wie die alten Dogmatiker thun, substantielle und accidentelle Merkmale zu unterscheiden und die ersteren darein zu setzen, daß der Mensch persönliches, wollendes, unsterbliches Ich sei, die letztere aber darein, daß er — im Paradiese — mit Weisheit, Heiligkeit u. s. w. ausgestattet gewesen. Damit, daß der Mensch Persönlichkeit, Ichheit ist, folglich Selbstbewußtsein hat, wird ja, wie er ganz richtig bemerkt, noch gar nicht angegeben, was für ein Selbst es ist, das da von sich weiß. Nicht, weil der Mensch freies, bewußtes, geistleibliches Ich ist, kann er Gottes Ebenbild genannt werden, sondern weil er Ebenbild ist, muß er, unter Andern, auch ein solches Ich sein. In der That und Wahrheit ist er Gottes Ebenbild darum, weil ihm dieselbe Vaterhypostase eingepflanzt wurde, welche in dem überweltlichen trinitarischen Gott als uranfänglich zu denken ist. So gewiß nun aber, sagt Culmann weiter, der Vater, sohnlos gedacht, als Lücke des Sohnes und Geistes erscheint und ebendiese Lücke, da der Vater doch ein Personwesen ist, nicht als passive Leere, sondern als ein höchst positiver Hunger nach der im Sohn und im Geist sich ihm darbietenden Fülle aufgefaßt werden muß: so ist denn auch der Mensch, vermöge der ihm eingepflanzten Vaterhypostase, als ein Abgrund des Hungerns und Begehrens zu bezeichnen, der allein von Gott ausgefüllt werden kann; dabei ist ihm aber zugleich auch die Fähigkeit zuzuschreiben, diese in der That von Gott ihm zur Verfügung gestellte Fülle zu assimiliren.

Hiermit haben wir, dem Wesen nach, ganz vollständig die Erklärung unsers Autors über die Gottebenbildlichkeit des Menschen dargelegt und müssen nun freilich über dieselbe bemerken, daß wir sie zwar für richtig, aber doch nicht für zureichend halten können. Der Begriff, auf welchem sich uns die ganze Ethik aufbauen soll, hätte doch eine viel concretere, anschaulichere, überzeugendere Expo-



sition erfahren sollen, als die hier gegebene, die allen Denjenigen, welche nicht aus den Schriften eines Böhme und besonders eines Baader das hier Mangelnde sich zu ergänzen wissen, geradezu ungenießbar bleiben muß. Völlig rathlos läßt darum Culmann seine Leser doch nicht, indem er in seiner Entwicklung der Ethik selbst, ja schon im weitem Verlauf der Einleitung in dieselbe so ziemlich nachbringt, was er bei der eigentlichen Grundlegung zu bieten unterlassen hat. Ungemein ansprechend sind gleich seine Erörterungen über das Paradies, die natürlich auf die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen, als seines ursprünglichen Bewohners, ein helles Licht zurückwerfen.

Mit völlig einleuchtenden Gründen weist er hier die herkömmliche, geradezu kindische Auffassung des Paradieses zurück, als ob dasselbe bloß ein schöner irdischer Garten gewesen sei. Nicht irdischer Natur war es, sagt er, sondern als die dem Ebenbild von Gott zugewiesene Wohnung mußte es nothwendig ebenso ein Gleichniß des Himmels sein, als der Mensch Gleichniß Gottes war. Ebenhierauf begreift sich denn auch die Regel für die Ethik des Paradieses, die nicht, wie man gemeinhin annimmt, ein bloßes Verbot ist: „Von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen“, sondern vor Allem ein Gebot: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten.“ Der Mensch nämlich, als der personifizierte Gotteshunger, war nothwendig darauf angewiesen, göttliche Fülle zu assimiliren. Und nicht bloß sollte sein geistiges Wesen gespeist, sondern seine Geistesnahrung auch fixirt werden; die Fixirung geistiger Zustände aber geschieht, wie denn Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist, gerade im Reiche der Leiblichkeit. Das hier dem Menschen gegebene Gebot entspricht also durchaus der hohen Würde desselben; es ist das große Gotteswort, auf dessen Erfüllung Alles ankommt, es deutet auf die eigentliche Centralthat des religiösen Verhaltens.

Dieser Erklärung des im Paradiese dem Menschen zu Theil gewordenen Gebotes wird natürlich die des Verbotes entsprechen müssen. „War der gebotene, nicht etwa bloß gestattete Genuß der Paradiesfrüchte“, sagt Culmann, „ein Mahl der Vermählung mit himmlischen Geisteskräften und aß der Mensch an ihnen, wie später

auf dem Boden der christlichen Kirche, ein In, Mit und Unter geistiger Wesenheit, so sind wir berechtigt, in dem Baum der Erkenntniß, dessen Frucht verboten wird, eine entsprechende Tiefe geistigen Hinterhalts zu vermuthen. Wie Gott vorzugsweise in dem Baum des Lebens nur als selbstlose Gabe dem Menschen sich darbietet, so gelangt im Baum der Erkenntniß die satanische Fülle, nur zur bloßen Gabe depotenzirt, an den Menschen."

Diesen beiden Sollicitationen steht nun der Mensch gegenüber mit der Freiheit der Wahl; bevor es aber bei ihm zur eigentlichen Entscheidung kommt, tritt ein Ereigniß von den gewaltigsten Folgen dazwischen. Wie in Ansehung der Pflanzenwelt das Bauen und Bewahren des Paradieses, so war ihm in Bezug auf die Thierwelt die Namengebung, vermöge deren er die in jedem Gethier gleichsam verschüttete Idee hervorrufen und sie in ihm zur vollen Herrschaft bringen sollte, zur Aufgabe gemacht. Das bedauerliche Resultat aber dieser ersten Handlung des Menschen war kein anderes, als daß er von dem hohen Standpunkt, in welchen ihn Gott gesetzt hatte, zu weichen begann. In Folge der nähern Berührung, in welche er hiermit zur Thierwelt gekommen, tendirte er jetzt zu einer Art von Gleichstellung mit dieser. Die dualistisch-geschlechtliche Existenzweise der Thiere erschien ihm als eine ihm abgehende und wünschenswerthe, und Gott mußte sich dazu herbeilassen, dem durch die Schuld des Menschen in der Schöpfung ausgekommenen „Nichtgut“ durch Bildung des Weibes abzuhelpen. Diese Vorstellungsweise theilen freilich gar viele Theologen nicht, indem sie in der Schöpfung der Eva einfach nur die Vollendung der Schöpfung finden wollen. Sulmann aber weist, namentlich Professor von Hofmann gegenüber, die Unrichtigkeit ebendieser Annahme so schlagend nach, daß sie sich nicht weiter mehr wird halten lassen.

Was aber den Sündenfall selbst betrifft, so bringt unser Verfasser gleichfalls die entschiedensten Gründe dafür bei, daß derselbe unmöglich in der Uebertretung eines nur willkürlich dem Menschen von Gott auferlegten Gebotes, mithin nur in einem formalen Ungehorsam bestanden haben könne, und läßt hierbei seinem Unmuth über eine solche, die Bibel nur herabwürdigende Auslegung ohne

Scheu laut werden. „Was für eine Wissenschaft dies sein mag“, sagt er, „welche es für möglich hält, daß mit einem bloßen formalen Ungehorsam ein ganzes Heer von Uebeln wie mit einem Zauberschlag gegen die menschliche Natur entfesselt wird, braucht nicht gesagt zu werden. Die großartigen Realismen des göttlichen Wortes, die grundlegenden Vorgänge der Urzeit sinken bei solcher Behandlung auf eine Stufe des Kindischen und Lappischen herab, gegen das die heidnische Sage der Pandorabüchse ein Wunder von Tiefsinn wäre.“

Da der Baum der Erkenntniß eine Gabe des Satans war und in der Gabe der Geber selbst gebunden liegt, so hat sich der Mensch, indem er von der Frucht jenes Baumes kostete, mit dem Satan zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, mittelst jener Frucht nämlich, zusammengeschlossen. Mit dem Genuße der verbotenen Baumfrucht war jedenfalls der Anfang zur Assimilirung des Satans gemacht, und es gähret nun die Hölle in dem Menschen und steigt wie ein Rauch des Abgrunds aus der bereits assimilirten Gabe ein ganzes Heer widergöttlicher Regungen auf, die den Willen zur Aufnahme versuchen. Vor dem äußersten Verderben den Menschen zu bewahren, gab ihm nun aber Gott ein Object, in welchem seine Seele glaubend, liebend und hoffend ruhen konnte, die Verheißung des Messias, und ließ außerdem noch Maßregeln bei ihm eintreten, die den Zug zur Sünde, wenn auch nicht brechen, so doch schwächen und den Menschen erlösbar erhalten sollten.

Diese Maßregeln, die Verweisung an die irdische Nahrung, die Arbeit im Schweiße des Angesichts, die Verbannung aus dem Paradiese, über welches Alles sich unser Verfasser im Einzelnen sehr geistreich und belehrend vernehmen läßt, zielen dahin ab, zu verhüten, daß der Mensch, nachdem er sich in der Ursünde der Hölle zugewendet, nicht in senkrechter, kürzester Linie, sondern, nach dem Parallelogramm der Kräfte, nur in diagonaler Richtung ihr zustrürze. Immerhin aber gelangt er, wenn auch auf langsamerem Weg, zur Hölle, falls er sich nicht bekehrt. Den maßgebenden Stoß zur Sünde hin hat jeder Mensch in seinem Stammhaupt empfangen, und wofern er ihn nicht bricht und mit aller Macht gegen seine reißende Gewalt ankämpft, wird er nothwendig zur Tiefe entführt.

Durch die Erlösung aber ist es ihm möglich geworden, die falsche Erfüllung, die er in der Sünde aufgenommen hat, auszuscheiden und dafür die wahre mit dem Sohne in sich einzuführen. Ja, sagt Culmann, wie die vorhandene Speise den Appetit reizt, so der in die Welt eingetretene Sohn die in jeder Menschenseele liegende Vaterhypochole. Sie drängt und treibt zum Sohne hin und äußert sich somit als Zug des Vaters zum Sohne. Ist aber der Mensch beim Sohne angelangt, so hat er diesen zu assimiliren. Doch ist hiermit das Ziel noch nicht völlig erreicht, sondern es handelt sich dann erst noch darum, daß der Mensch auch zum Besitz des heiligen Geistes gelange. In den hiermit angedeuteten Momenten stellen sich aber die drei Tugendstufen dar, welche der Mensch zu erklimmen hat und deren Erörterung sowie die der drei ihnen correspondirenden Lasterstufen, die er eben auch herunterstürzen kann, den ersten ausgeführt vor uns liegenden Haupttheil der Ethik unseres Verfassers bildet. Die erste dem Zuge des Vaters zum Sohne entsprechende Tugendstufe begreift die Buße, zugleich aber auch den Glauben in sich, und Culmann, indem er die Buße als die in Kraft des Erlösers erfolgende Ausscheidung der in die ebenbildliche Vaterhypochole eingeführten widergöttlichen Gabe als einen chemischen Proceß höherer Art, im Gebiete des geistigen Lebens und der Freiheit, darstellt, macht hier die treffende Bemerkung, daß kein Naturforscher von irgend einem Vorgang in der Natur eine so durchaus sichere, weil schlechthin unmittelbare Gewißheit gewinnen könne, als von ebendiesem Proceß der Buße Derjenige, welcher sich derselben unterzieht. Was hier vorgeht, sagt er, erfolgt nicht außer uns, auch nicht auf der Oberfläche unserer Haut, nicht auf der Neghaut unseres Auges, nein, in uns, in unserer selbsteigenen Seelensubstanz, in der Alles Nerve, Gefühl, Empfindung, Wissen ist. Wie ganz unwahr ist es also, wenn die Naturforscher behaupten, die Objecte der christlichen Theologie könnten nicht gewußt werden, seien nicht empirisch fest und sicher!

Im wirklichen Verlaufe aber der Buße enthüllt sich dem Menschen, sofern er sich der Bußpredigt von Seiten der Kirche und der durch ebendiese in ihm erweckten Stimme des Gewissens zuwendet, der ganze Greuel seiner Sündhaftigkeit. Was von uns erkannt



werden soll, bemerkt hier Culmann, das muß uns objectiv werden; so lange das Subject im Object befangen ist, beide noch nicht reinlich auseinander getreten sind, ist noch kein richtiges Wissen möglich. Die Buße ist ja nun aber gerade jener chemische Proceß, in welchem das Personwollen des Menschen von der Sünde sich losschält, und so wird denn der Büßende zunächst substanzlos und steht nun allerdings da als ein Armer, als ein Leidtragender, als ein Hungerner und Dürstender. Doch ist er als solcher, nach Matth. 5 und Luc. 6, bereits selig zu preisen, da die Gabe göttlicher Wesenheit jetzt eine zugerichtete Stätte in ihm findet, wo sie eingehen und ihm also nun die reichste Befriedigung zu Theil werden kann.

Jene Gabe zu gewinnen, bedarf es des Glaubens, der als ein Aufstehen des Willens für dieselbe anzusehen ist und ebenso attractiv für das Heil, als die Buße repulsiv der Sünde gegenüber sich erweist. Wirklich sind diese beiden, der Glaube und die Buße, immer zu gleicher Zeit vorhanden und erscheinen dergestalt als gegenseitig sich bestimmende Kraftäußerungen, daß man kaum wird bestimmen können, welche von ihnen Ursache und welche Wirkung ist. Es kann aber die Buße freilich auch eine halbe oder mangelhafte sein, indem nämlich die Abkehr von demjenigen, welchem man bis dahin zugewendet war, nicht völlig, sondern mit einem bewußten Vorbehalt geschieht, und ebenhierin liegt nun eine schwere Gefahr, die Gefahr, der Heilsgabe, die den Preis des Glaubens bildet, völlig verlustig zu werden. Eine andere große Gefahr ergibt sich aus der Schwäche des Glaubens, die leicht zur Verzagttheit, ja zur Verzweiflung führt und nicht selten mit der völligen Abschüttelung des Joches Christi endet. Ein sehr bedenklicher Zustand ist endlich auch die krankhafte Reizbarkeit des Gewissens, die dem Kindheitsalter des neuen Lebens wohl natürlich sein mag, die aber doch in der Kraft des Glaubens, dessen Großartigkeit mit solcher selbstquälerischer Eigengerechtigkeit sich nicht verträgt, allmählich überwunden werden soll.

Dies die allgemeinsten Grundzüge der ersten Tugendstufe, in welche natürlich auch die Sündenvergebung und die Taufe hineinfällt. Was die Erörterungen über letztere betrifft, so ist es uns aufgefallen, daß hier jede, noch so leise Andeutung des realistischen

Charakters dieses Sacramentes im Sinn eines E. Nägelsbach (siehe Rudelbach und Guerike's Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche, Jahrg. 1849, S. 612 ff.) mangelt, dasselbe vielmehr von unserm Verfasser ganz in der gewöhnlichen Weise durchaus spiritualistisch aufgefaßt erscheint. In Hinsicht auf die Sündenvergebung wird man ihm dagegen wohl Recht geben müssen, wenn er behauptet, daß dieselbe zur Zeit in der Kirche völlig abhanden gekommen sei. Eine wirkliche Sündenvergebung kann nämlich die blos bedingungsweise Sündenvergebung doch nicht genannt werden; in der That begegnet uns aber dermalen doch nur letztere, nicht erstere, weil der prophetische Seherblick, vor welchem die Tiefen des menschlichen Herzens sich enthüllen müssen, mangelt.

Nachdem der Mensch auf der ersten Tugendstufe, dem Zug des Vaters folgend, durch Buße und Glauben zum Sohn gekommen ist, so hat er nun, und darin besteht die zweite Tugendstufe, bei dem Sohn auch zu bleiben. Die Macht des alten Wesens ist ja in ihm immerhin noch stark, so daß ebendiese Gemeinschaft von seiner Seite her fortwährend unterbrochen wird, folglich nur vermöge eines immer von Neuem wiederholten Ansatzes und Anlaufes aufrecht erhalten werden kann. Auch ist „das Object des Christenthums“, wie Culmann sagt, „so massenhaft und centnerschwer, daß der Gläubige es nur atomisirt sich aneignen kann“. Je vollkommener die Assimilirung wäre, um so ununterbrochener würde sie allerdings erfolgen, um so kürzer die Dauer zwischen Aufnahme und Verarbeitung des Aufgenommenen sein. Es findet hier etwas Aehnliches bei uns Statt, wie bei unsern Mahlzeiten, die nicht so rasch auf einander folgen können, wie unsere Athemzüge. Der belebende Sauerstoff der Atmosphäre geht direct und ohne Umschweife durch die Lungen in unser Blut über; die Nahrungsmittel dagegen können erst auf längern Umwegen, in Folge der allmählichen Assimilirung mittelst des Verdauungsprocesses, in dasselbe aufgenommen werden.

Nächst diesem Verdauungsproceß kommt aber bei der Assimilirung auch die Secretion in Betracht. Die Buße, diese Ausscheidung des Widergöttlichen, wird auf dieser Stufe in gesteigerter Weise fortgeführt. „Der Sauerteig des Christenthums versetzt die

Secle, wie unser Verfasser selbst sich hierüber vernehmen läßt, in einen mächtigen Gährungsproceß, in welchem oft gewaltige Stücke des alten Adam's, die unangefochten in verborgenen Tiefen ruhten, hervorgespült werden.“ Wenn aber Culmann weiter dieser Secretion nach unten eine Secretion nach oben entgegengestellt, so scheint uns der Ausdruck für dasjenige, was er hier ohne Zweifel im Sinn hat, sehr übel gewählt. Wohl handelt sich's bei der Wiedergeburt oder Erneuerung des Menschen, die man als eine Erlösung, Vergöttlichung anzusehen hat, um eine Scheidung desselben von sich selbst. Von was er sich aber zu scheiden hat, ist doch nur seine Verkehrtheit, sein falsches, nicht aber sein wahres Ich, und dieses kann an sich selbst gar nicht gedacht werden ohne eine Hingabe nach oben; als eine Secretion aber läßt sich diese Selbsthingabe unmöglich bezeichnen.

Die nähere Erörterung der ganzen zweiten Tugendstufe erfolgt in drei besondern Abschnitten. Zuerst wird hier das assimilirende Subject und dessen Selbstthätigkeit in's Auge gefaßt, welche letztere unser Autor, ganz in Uebereinstimmung mit dem Sprichwort: „Bete und arbeite“, im Gebete und im christlichen Wirken im engeren Sinn des Wortes findet. In der ungemein geistreichen und erwecklichen Abhandlung vom Gebet bespricht er besonders dessen Schwierigkeit und deren Ueberwindung, dann die Einwürfe wider das Gebet und stellt hierauf noch eine Gebetsscala auf. Daß er von der wirksamen Kraft des Gebetes keine geringere Vorstellung hegt, als wir dem Worte des Herrn zufolge haben sollen, erhellt deutlich genug aus der Aeußerung: „Würde sich die Menschheit wieder auf die Kraft des Gebetes besinnen, so könnte hiermit die Welt das werden, was sie ursprünglich sein sollte, ein durch gottmenschliche Freiheit regiertes Kunstwerk, während sie jetzt eine sich ableiernde Maschine ist, die dem Feuer des Gerichts entgeneilt.“ Was aber die von Culmann aufgestellte Gebetsscala betrifft, so bezeichnet er als die unterste Sprosse derselben die Bitte um Errettung aus einer äußern Lebensnoth, als die zweite das Gebet um Sündenvergebung in Christo; die dritte ist ihm das Gebet um die Aneignung Christi und die Ausgestaltung des neuen Menschen; als die vierte stellt sich ihm die Fürbitte um das Wohl des Nächsten

dar; die fünfte endlich findet er in dem Beten nur aus großer feuriger Liebe, so daß sich der Mensch selbst nun blos als Mittel und Gott lediglich als Zweck ansieht.

Sofern schon das Gebet als eine Thätigkeit, als ein Wirken zu betrachten ist, stellt unser Verfasser demselben unsere sonstige, zur Assimilation des Sohnes erforderliche Thätigkeit als christliches Wirken im engern Sinn entgegen. Er beleuchtet dessen Schwierigkeit, versucht, wobei eine noch tiefer gehende Erörterung wünschenswerth gewesen wäre, seinen dramatischen Charakter nachzuweisen und bringt dann noch die Formeln des richtigen wie des unrichtigen Wirkens zur Sprache. „Die Einheit“, sagt er, „von Freiheit und Nothwendigkeit im Wirken des Menschen, von tiefster pädagogischer Planmäßigkeit auf Seite Gottes, und dennoch wieder von einer Rücksichtslosigkeit, welche die Ereignisse wie mit blinder fatalistischer Nothwendigkeit sich abwickeln läßt, das träumerische Ineinanderspielen dieser gegensätzlichen Momente verleiht der Geschichte der Menschheit, wie des Einzelnen, den überaus tiefen Reiz des dramatischen Charakters.“ Das ist an sich wohl ganz wahr; wie es sich aber denken lasse oder wodurch es möglich werde, darüber geht Eulmann einfach hinweg. Indem er jedoch die Formeln des richtigen, d. h. desjenigen Wirkens, bei welchem zwischen dem Willen Gottes und dem des Menschen Uebereinstimmung herrscht, und ebenso die des unrichtigen Wirkens darlegt, fällt auf diesen dunkeln Punkt einiges, nur freilich sehr schwaches Licht. Die eine Formel des richtigen Wirkens aber lautet: Gott will und der Mensch will auch; die andere: Der Mensch will und Gott will auch. Der letztere Fall kann pädagogischer Art sein, so zwar, daß Gott dem Menschen den Willen thut, damit der Mensch später Gottes Willen thun möge. Auf der andern Seite kann aber die nämliche Formel auch jene Höhe bezeichnen, auf welcher der Mensch so völlig in das Gottesbild verklärt ist, daß Gott ihm ebensowenig etwas versagen kann, wie sich selbst. So war es bei Demjenigen, der sich nicht schämt, uns seine Brüder zu heißen, wenn er Joh. 17, 24 sprach: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch Die bei mir seien, die du mir gegeben hast.



So viel über den ersten Abschnitt, der vom assimilirenden Subject und dessen Thätigkeit handelt. Im zweiten Abschnitt wird uns dagegen das Object der Assimilation vorgeführt, welches kein anderes ist, als Christus selbst, der sich dem Gläubigen in seiner Kirche und zwar ebensowohl in dem gegliederten Organismus derselben, wie in den Gnadenmitteln, dem Wort und dem Sacramente darbietet. Sehr schön wird von unserm Autor der Gedanke ausgeführt, daß die Institution des Kirchenjahrs in der dramatischen Fünfheit ihrer Hauptfeste, Weihnachten, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, nicht bloß die Thatfachen unserer Erlösung in's Gedächtniß rufen wolle, sondern vielmehr an die Gemeinde die Aufforderung stelle, durch gläubiges Hineinimaginiren in den Herrn sich in die jeweilige Feststimmung zu versetzen und hiermit für das Sprechen des Herrn selbst zugänglich zu werden. Auf der andern Seite klagt er aber darüber, daß in der Kirche die Unmittelbarkeit nicht mehr zum Durchbruch gelange und man ebendamit bei ihrem Gottesdienste nicht mehr, wie dies, 1 Kor. 14, 24 zufolge, in der apostolischen Zeit der Fall war, unmittelbar den Eindruck gewinnen könne, daß Gott hier gegenwärtig sei.

Höchst treffend bemerkt Culmann vom Schriftwort, daß dasselbe einen Verwefungsproceß der Entkleidung in uns durchmachen müsse. Seine zunächst historisch-exegetischen Hüllen müssen in unserm Innern gelöst und zersprengt werden; dann erst beginnt bei uns ein organisches Verwachsen desselben mit unserer Seelensubstanz, seine lebendige Aneignung bahnt sich an und erreicht immer höhere Stufen der Intimität. Ja, es wird dann in uns (Joh. 4, 14) ein Brunnen des Wassers, das in das ewige Leben quillet, und die Gewißheit, welche ebenhiemit bei uns erzielt wird, ist eine absolute und weit höhere, als diejenige, die durch noch so große, vor unsern Augen erfolgende Wunder bewirkt werden könnte. „Glaubet mir“, sagt Christus Joh. 14, 11 zu seinen Jüngern, „daß ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen.“ Mit den Worten „glaubet mir“ verlangt er von seinen Jüngern jene unmittelbare, unbedingte Glaubensgewißheit, die ihnen innerlich so fest stehen sollte, daß sie von den Werken

abfehen können. Vermögen fie fich aber nicht fofort auf jene Höhe zu fchwingen, fo follen fie fich eben an feine Werke halten, diefe analyfieren, fummieren und an ihnen herum operiren, bis fich ihnen zulezt eben jenes große Facit ergibt.

Das heilige Abendmahl faßt unser Autor natürlich nicht spiritualiftifch. „Der Mensch“, fagt er, „lebt nicht von der Luft allein, oder mit andern Worten: Geift ift nur für den Geift vorhanden und nicht für den Leib; der Herr will aber auch ein Heiland des Leibes fein.“ Deswegen follen aber doch, Culmann zufolge, Diejenigen nicht verworfen werden, welche das heilige Abendmahl nur als ein Gedächtnißmahl anfehen. Bei Paulus (1 Kor. 11, 23—25) und bei Lucas (22, 19) wird ja daffelbe wirklich als folches bezeichnet, offenbar Denjenigen zu Gute, welche diefer niedern Auffaffung als einer Vorftufe zur höheren bedürfen. Abendmahlsgeheimniff kann fonach offenbar auch mit Denjenigen stattfinden, die bloßes Gedächtnißmahl feiern, ebenfogut, als überhaupt ein weiter geförderter Chrift mit einem weniger geförderten diefelbe haben kann. „Was in der Abendmahlsformel felbft unirt erſcheint, foll confeffioneller Fanatismus nicht ſcheiden.“

Der dritte Abſchnitt der Abhandlung über die zweite ethiſche Stufe breitet ſich über die auf letzterer drohenden Gefahren und über die Art und Weiſe aus, wie ſie zu überwinden ſeien. Dieſe Gefahren: die äußerliche Gewohnheitsfrömmigkeit, dann die ſpiritualiſtiſche Hoffart und endlich der Kleinmuth ſind als bloße Steigerungen der auf der erſten Tugendſtufe uns bereits vorgekommenen ſittlichen Gefahren anzusehen. Ebenſo wird man wohl in der falſchen Freiheit und der falſchen Geſetzlichkeit nichts Anderes als beſondere Formen der Hoffart und des Kleinmuthes erkennen; doch hat es unſer Verfaſſer für gut gefunden, ſie eigens zu beſprechen.

Nicht die Aſſimilirung des Sohnes iſt bereits ſchon das letzte, dem Menſchen vorgeſteckte Ziel, ſondern vielmehr, was bei ihm durch dieſe erſt erreicht werden ſoll, der Beſitz nämlich des heiligen Geiſtes. Es kann der Menſch wohl ſchon zum Sohne gekommen ſein, „in lebendigen Gliedern der Kirche mit ſeinen Augen

ihn beschaut und in der Predigt seines Wortes mit Ohren ihn gehört haben, ohne deshalb auch schon den Geist als selbständig in ihm fixirtes Lebensprincip zu besitzen“. Wirklich gelangt er hiezu erst damit, daß jenes Wasser des Lebens, welches ihm der Sohn darbietet, nicht mehr als bloße Gabe für ihn vorhanden, sondern, auf was wir ja schon oben hingedeutet haben, zu jenem lebendigen Brunnen geworden ist, der in das ewige Leben quillet. Die Stufe, welche der Mensch hiemit einnimmt, ist die dritte und letzte Tugendstufe, die Stufe der Freiheit und selbständiger schöpferischer Meisterschaft, im Gegensatze zu der vorausgehenden Stufe gebundenen, mühsam sich abringenden Lernens und Arbeitens.

Hier anticipirt der Gläubige, wie unser Autor sagt, was leiblich und kosmisch freilich erst am Ende der Tage eintreten wird, jenen Zustand vollendeter Gottesgemeinschaft, den die Offenbarung Johannis in den Worten schildert: „Seine Knechte werden ihm dienen und sehen sein Angesicht, und sein Name wird an ihren Stirnen sein, und wird keine Nacht da sein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichtes der Sonne, denn Gott der Herr wird sie erleuchten, und sie werden regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Es ist hier vollendete Unmittelbarkeit des Verkehrs zwischen Gott und Mensch eingetreten; sie gründet darin, daß derselbe Geist, welcher die Tiefen der Gottheit erforscht, das bleibende Eigenthum des Menschen geworden ist. Wenn wir schon noch nicht schauen, so glauben wir doch eine buchstäbliche Erfüllung der Worte im hohenpriesterlichen Gebete: „auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, auf daß auch sie in uns eins seien. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, gleichwie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins.“ Eine absolute Gemeinschaft, ein schrankenloses Zueinander-Überschlagen und -Fluthen von Gottheit und Menschheit ist in jenen Worten ausgesagt. Eine so tiefe Intimität ist hier gesetzt, daß, wie bei zwei gleichseitigen, congruirenden Dreiecken kein Punkt in der Gottheit aufgefunden werden kann, der nicht mit dem Menschen und kein Punkt in dem Menschen, der nicht mit Gott in der innigst decken-

den Berührung, Fühlung und erkennenden Durchbringung stünde. Hier ist das Vollendete eingetreten, das Paulus in seinem hymnenartigen Preis der Liebe herbeiwünscht, wenn er 1 Kor. 13 sagt: „Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin.“ Hier gibt es nichts Dunkles und Räthselhaftes mehr zu entwirren; die verborgene himmlische Wahrheit erscheint hier in reinsten Lichtevidenz. Göttlicher und menschlicher Horizont decken sich vollständig.

Dieser begeisterten Darstellung zufolge, der wir nur eine noch bestimmtere, den Verdacht, als ob der Mensch dereinst Gott schlecht-hin gleich werden sollte, durchaus abwehrende Fassung gewünscht hätten, wird man es wohl natürlich finden, wenn unser Verfasser der dritten Tugendstufe die prophetische, priesterliche und königliche Würde des Christen subsumirt. Doch räumt er demselben, seiner wiedererlangten Freiheit unerachtet, die Emancipirung von den Gnadenmitteln der Kirche keineswegs ein. „Wenn“, sagt er, „auf der zweiten Stufe der Satz gilt: weil der Mensch an Kirche und Gnadenmitteln bleibt, so bleibt er an Christo, so gilt auf der dritten Stufe von ihm: weil er an Christo bleibt, so bleibt er auch an Kirche und Gnadenmitteln. Was dort Ursache, wird hier Wirkung und umgekehrt.“

In der Abhandlung über die dritte Tugendstufe kommt nun Culmann auch noch auf die hier drohende Gefahr der Todsünde oder der Sünde wider den heiligen Geist zu sprechen. Diese ergibt sich zwar, wie er bemerkt, überaus selten, weil eben auch nur Wenige zu jener Stufe gelangen; 1 Joh. 5, 16 zufolge muß sie indessen doch schon in der apostolischen Zeit vorgekommen sein. Wenn aber unser Verfasser auch von den Pharisäern annimmt, daß sie sich, was doch noch dahingestellt bleiben muß, derselben schuldig gemacht haben, so muß sie auch möglich sein, ohne daß man erst jene höchste Stufe erklommen hat. Es konnten die Pharisäer, wie Culmann selbst zugibt, dieser Sünde damit anheimfallen, daß sie zunächst den Zug des Vaters zum Sohne nicht zu seinem Rechte kommen ließen und daß sie gleicherweise dem Sohne sich verschlossen. So verleugneten sie denn nun auch noch den heiligen Geist und lästerten ihn als



einen Teufelsgeist, obwohl er in der herrlichsten Glanzthat hervorgebrochen war, mit schlagender Unmittelbarkeit sich vernehmbar gemacht hatte.

Wer die Tugendstufen nicht betreten will, der verfällt natürlich den ihnen correspondirenden Lasterstufen, deren erste das Ignoriren Gottes, die zweite die Gottesscheu, die dritte endlich der Gotteshafß ist. Auf die Belehrungen unseres Autors über diese Lasterstufen, in welchen er sich auch über den Antichristianismus, über den Zustand der Verdamnten nach dem Tode u. s. w. vernehmen läßt, näher hier einzugehen, müssen wir uns versagen. Der von uns gegebenen Darlegung des wesentlichen Inhaltes der Ethik Eulmann's zufolge erscheint aber ebendiese doch gewiß als ein nicht nur auf durchaus sicherer Grundlage aufbautes, sondern auch, in seinen Haupttheilen wenigstens, sehr wohl zusammengefügt Ganzes. Einiges haben wir bereits an den betreffenden Stellen als nicht völlig entsprechend bezeichnet; von sonstigen Fehlgriffen haben wir die S. 85 ff. ausgesprochene Ansicht zu rügen, daß die Seele bloß als das niedere Abbild des Geistes zu denken sei, — eine Annahme, die sich nicht aufrecht halten läßt, indem ihr gemäß der Mensch im Stande der Vollendung das Seelenleben geradezu einbüßen, mithin seelenlos werden müßte. Ebenso weiß unser Verfasser die richtige Würdigung der Bedeutung des Erdendaseins, der wir an und für sich allerdings bei ihm begegnen, nicht überall festzuhalten. Wenn es in der That doch nur zu unserm Heile dient, daß wir uns hienieden in der Verbannung gleichsam vom Angesicht Gottes befinden und wir uns zunächst doch nur auf Treue im Kleinen angewiesen sehen, so dürfte ein S. 74 vorkommendes Wort eine beinahe geradezu juvenile Aeußerung zu nennen sein. „Es bedarf zur Verdammniß“, lesen wir hier, „keiner himmelschreienden Verbrechen, man braucht nur unbekümmert zu bleiben um die große religiöse Lebensfrage, nur das zu werden, was Hamann einen vernünftigen, brauchbaren, artigen Menschen nennt, in den Tag hinein zu leben, geboren zu werden, ein Weib zu nehmen und zu sterben, und man ist in aller Gemüthlichkeit zur Hölle gefahren.“ Auch die Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit, mit welcher

sich Cushman fast bei jeder Gelegenheit gegen die katholische Kirche erhebt, können wir nicht billigen, dem sonst von ihm eingenommenen hohen philosophischen oder vielmehr theosophischen Standpunkte nicht gemäß finden. Zudem vermissen wir in seinen einzelnen Erörterungen nicht selten jenen wohlbemessenen, ruhigen stetigen Fortschritt, der alle bloß zufälligen Ergüsse, alle Abweichungen vom eigentlichen Ziel, alle unnöthigen Wiederholungen durchweg ausschließt. Ebenso zeigt der Stil unseres Autors zwar eine seltene Frische und Lebendigkeit, eine oft geradezu durchschlagende Kraft, hie und da aber auch eine allzugroße, beinahe verletzende Kühnheit, und wir finden uns durch seine Darstellung öfters mehr erregt als befriedigt, mehr aufgestachelt, als zu freudiger Anschauung geführt, mehr gereizt, als daß wir durch sie einer wohlthuenden geistigen Nahrung theilhaftig würden.

Doch diese Fehler und Mängel treten nicht nur gegen die sonstige hohe Vortrefflichkeit des ganzen Werkes weit zurück, sondern sie sind auch beinahe lediglich als Folgen der besonderen Tugenden und Vorzüge seines Verfassers anzusehen. Größtentheils haben sie ihren Grund einmal in seiner seltenen Offenheit und Aufrichtigkeit, die gar keinen Rückhalt kennt, dann in dem beinahe überströmenden Reichthum seines Geistes, von welchem wir hier kaum eine schwache Andeutung zu geben vermochten und der sich eben auch nicht so leicht zügeln läßt, endlich in seinem wahrhaften Feuereifer für Gottes Ehre, der, wenn er sich auch nicht überall in durchaus wünschenswerther Weise offenbaren mag, doch vielleicht gerade in dieser Art, der Rauheit und Gleichgültigkeit unserer Zeit gegenüber, eine besonders wohlthätige Wirksamkeit üben kann.

Wir schließen unsere Anzeige mit den schönen Worten, in welchen Cushman selbst das Endziel seines Unternehmens und zugleich die frohe Zuversicht andeutet, daß dasselbe doch wohl nicht als ein überflüssiges erscheinen werde. „Sollte durch dieses Werk“, sagt er am Ende seines Vorwortes, „die Sache des Christenthums und die Herrlichkeit des göttlichen Namens in den Augen des Lesers gewinnen, sollte er zur Erkenntniß durchdringen, daß für ein so hochgestelltes Wesen wie der Mensch nur das als würdige Lebens-

aufgabe erscheint, dem allein wahren Gott Kraft, Bewunderung und Anbetung zu weihen, sollte sich in ihm der Eifer in der Heiligung, die verzehrende und doch nährendе Flamme der Gottesliebe entzünden und er mit dem Verfasser sich überzeugen, daß alles bisher Errungene nichts ist im Vergleich zu dem, was noch zu erringen bleibt, so würden wir allerdings in die Klage Salomo's, daß des Büchermachens kein Ende sei, nicht so ganz unbedingt einstimmen können."

D. Julius Hamberger.

---

# M i s c e l l e n .

---





## Eine neue hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments.

---

Schon im Jahre 1838 habe ich in einer „Wissenschaft, Kunst, Judenthum“ betitelten Schrift, deren letzter Aufsatz einen Ueberblick über die Anfänge einer christlichen Literatur in hebräischer Sprache gibt, mich dahin ausgesprochen, daß die von der Londoner Missionsgesellschaft veranstaltete hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments dem Missionszwecke, dem sie dienen soll, nur unvollkommen entspreche. Schon ihr Gesammttitel, noch mehr die Titel der einzelnen Bücher trugen, wie sie mir damals in den Ausgaben von 1817 und 1835 vorlagen, Incorrecetheiten zur Schau. Auf Schritt und Tritt begegnete man in ihr argen Verstößen gegen Grammatik und Sprachgebrauch. Selbst in den Evangelien, welche im Vergleich mit den Briefen leichter zu übersetzen sind, blieb sie weit hinter der Aufgabe zurück, die sich der Uebersetzer des Neuen Testaments zu stellen hat, der Aufgabe nämlich, Treue, Sprachrichtigkeit und Geschmack zu verbinden, um das Neue Testament für den Israeliten zu einer nicht nur verständlichen, sondern auch einladenden Lectüre zu machen. Deshalb ging ich schon damals mit dem Plane um, selbst Hand an's Werk zu legen, um wo möglich etwas Gediegeneres zu leisten. In der Uebersetzung des apostolischen Hymnus auf die Liebe 1 Kor. 13 legte ich eine Probe vor. „Ich habe“ — sage ich dort S. 309 — „diesen Aufsätzen die Probe einer neuen, nicht bloß dem Namen, sondern dem Geiste nach hebräischen Uebersetzung beigelegt. Möchten Freunde Israels hülfreiche Hände zur Vollendung derselben bieten!“

Es sind nun nahezu drei Jahrzehnte verflossen, und während dieser langen Zeit hat die Londoner Missionsgesellschaft kein Opfer

gescheut, um ihre hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments zu vervollkommen. Es sind nicht allein Orientalisten von Fach, welche aber, obgleich der alttestamentlichen Sprache kundig, doch nichts weniger als hebräische Stilisten waren, mit der Revision betraut worden, sondern es hat auch der im Missionsdienste an Erfahrung reiche Prediger Reichardt Alles aufgeboten, um mit Hinzuziehung gelehrter Proselyten, unter denen D. Biesenthal sich durch mehrere selbständige Schriften als ausgezeichneten hebräischen Stilisten bewährt hat, die nun einmal recipirte Uebersetzung der Vollkommenheit näher zu führen. Die Reichardt's Namen tragende neue Ausgabe ist auch wirklich vielfach gelungener als die ursprüngliche, aber die verfehltste Grundlage des Werkes blickt doch noch allenthalben durch und alle diese Anstrengungen verstärken nur den an uns, die Freunde Israels diesseit und jenseit des Canals, ergehenden Ruf, ein Neues zu pflügen und nicht unter die Hecken zu säen.

Das Bewußtsein dieser Missionspflicht wurde in mir lebendiger als je, als in diesem Jahre die revidirte und hie und da von Neuem umgewandelte Uebersetzung, zunächst des Matthäus, mit Accenten versehen ausging. Wir lassen hier unerörtert, ob diese Accentuirung des neutestamentlichen Textes ein Unternehmen ist, welches irgend welchen Nutzen verspricht; auch verzichten wir darauf, die Ausführung nach Maßgabe unserer eigenen accentuologischen Kenntnisse der Kritik zu unterziehen — aber man accentuirt doch nur einen solchen Text, der fortan als schlechthin unwandelbar zu gelten hat, wogegen dieser immer noch an einer Menge stilistischer Fehler leidende und sogar hie und da fehlerhaft vocalisirte Text so wenig Anspruch auf Unwandelbarkeit hat, daß das Bedürfniß einer radical neuen Uebersetzung nicht dringender wach gerufen werden konnte, als gerade durch diese Accentuirung, welche der Uebersetzung in ihrer nun schließlich verbesserten, aber immer noch so gebrechlichen Gestalt den Stempel einer urkundlichen Unantastbarkeit aufdrückt.

Wir sind weit entfernt den großen Segen zu verkennen, den die von der englischen Missions- und Bibelgesellschaft in edler Gemein-samkeit verbreitete Uebersetzung gestiftet hat, welche immer die Ehre, Bahn gebrochen zu haben, und ihren hohen missionsgeschichtlichen

Werth behaupten wird; weit entfernt, die gewissenhafte Arbeit und die unermüdliche Opferwilligkeit, die an ihre mehrmalige Revision gewendet worden sind, zu mißachten; weit entfernt auch, von vornherein für das, was wir zu leisten gedenken, größere Gediegenheit als ausgemachte Thatsache in Anspruch nehmen zu wollen. Aber der Versuch muß gemacht werden, und drei verehrte Mitglieder der Londoner Gesellschaft, die Herren Prediger Reichardt und Wellson und Capitain Lahard, mit denen ich mündlich zu conferiren Gelegenheit hatte, haben in Anerkennung der heiligen Sache, vor welcher alle persönlichen Rücksichten zurücktreten müssen, eventuell die Befürwortung des neuen Unternehmens, falls es sich rechtfertige, bei ihrem Comité verheißen.

Zunächst sollen die vier eigentlichen judenchristlichen Bücher des Neuen Testaments: das Matthäusevangelium, der Brief Jacobi, der Brief an die Hebräer und die Apokalypse in Angriff genommen werden, wobei nicht wie bei der englischen Uebersetzung der erasmische, in den Ausgaben von Stephanus nur wenig gebesserte herkömmliche Text, sondern der jetzt durch die ältesten Zeugen, zu denen der Codex vom Sinai hinzugekommen, beglaubigte authentische Text der griechischen Urschrift zu Grunde gelegt werden wird. Das Werk ist bereits im Gange und unser bayerischer Verein hat die erste Gabe zu dessen Unterstützung gespendet. Wir empfehlen es der Theilnahme der mit uns zur Evangelisirung Israels durch Wort und Schrift verbrüdernten Vereine allerorten und erbitten uns namentlich die Ermöglichung der Ausführung durch zahlreiche Subscriptionsen auf das hebräische Matthäusevangelium und die hebräische Apokalypse, die wir schon im Herbst 1865 erscheinen zu lassen gedenken.

Es versteht sich von selbst, daß ich als Leiter des Werkes und Mitübersetzer keinerlei Entgelt in Anspruch nehme, aber den anderen Mitarbeitern muß durch würdige Honorirung die zur Arbeit nöthige Muße geschafft werden, und der Subscriptionsen bedarf es, damit das druckfertige Manuscript in einer starken Auflage gedruckt ausgehen könne.

Damit, daß Matthäus sein Evangelium für Hebräer hebräisch



schrieb, hat nach alter Ueberlieferung das neutestamentliche Schriftthum begonnen. Schon im Mittelalter und in der Reformationszeit suchte man es durch Uebersetzungsversuche in diesen seinen Anfang zurückzuführen. Die durch den Missionseifer englischer Christen zu Stande gekommene Uebersetzung der gesammten neutestamentlichen Schrift hat durch die großen Dienste, welche sie dem Missionswerke geleistet hat, den thatsächlichen Beweis für die Wichtigkeit der Sache geliefert. Suchen wir denn einen Schritt weiter in Lösung der hohen Aufgabe zu thun, das Evangelium zu dem israelitischen Volke in der heiligen Sprache seiner Väter reden zu lassen!

Die Gnade des Herrn walte über unserer Arbeit! Ohne Ihn können wir nichts thun. Das Gelingen ist durch seinen Segen bedingt. Fleht diesen, ihr lieben Brüder nah und fern, im brünstigem Gebet darauf hernieder!

Erlangen, in der Christwoche 1864.

Professor Delitzsch.



# Theologische Studien und Kritiken.

---

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nisch, D. J. Müller, D. W. Benischlag

herausgegeben

von

D. C. B. Gundeshagen und D. C. Niehm.

---

Jahrgang 1865 viertes Heft.

---

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1865.



# Abhandlungen.

---





1.

## Die petrinische Frage.

### Kritische Untersuchungen

von

Prof. D. Weiß.

---

Die entscheidende Bedeutung der johanneischen Frage, d. h. der Frage nach dem Ursprunge der dem Apostel Johannes zugeschriebenen Schriften für die gesammte Auffassung der Urgeschichte des Christenthums, hat man je länger je klarer erkannt. Aber sollte nicht die Frage, ob wir von einem andern der Säulenapostel (Gal. 2, 9) authentische schriftliche Documente besitzen, von gleicher Bedeutung sein? Und doch hat man dieser Frage verhältnißmäßig eine so viel geringere Beachtung geschenkt, weil die Mehrzahl der Kritiker diese Frage als längst ausgemacht betrachtete. So gesichert man die Echtheit des ersten Briefes Petri wädhnte, so gewiß glaubte man durch eine stattliche Reihe von Gründen die Unechtheit des sogen. zweiten erwiesen zu haben. Allein mit Recht hat die Tübinger Schule stets darauf hingewiesen, daß mit solchen Beweisen pro et contra noch wenig gethan ist, so lange man nicht über die geschichtliche Situation und das daraus sich ergebende Motiv für die Entstehung der fraglichen Documente zu genügender Sicherheit gekommen ist. Die Ueberzeugung, daß dies hinsichtlich der beiden petrinischen Briefe noch nicht der Fall ist, treibt mich, jene Frage noch einmal zu stellen und meinerseits einen kleinen Beitrag zu ihrer Lösung darzubieten.

#### I. Der erste petrinische Brief.

Die gangbare kritische Auffassung des ersten Briefes Petri geht davon aus, daß derselbe an die paulinischen Gemeinden Kleinasiens

gerichtet sei. Schon dadurch ist seine Stellung in der oder jenseits der paulinischen Zeit bestimmt. Man findet dieselbe bestätigt dadurch, daß die Lehrausschauung und Lehrsprache des Briefs sich im Wesentlichen als die paulinische erweist, daß sich in ihm zahlreiche Reminiscenzen selbst an die späteren unter den paulinischen Briefen finden. So kommt man schließlich zu dem Resultate, daß auch der eigentliche Zweck des Briefs kein anderer sei, als den Gemeinden die Wahrheit der paulinischen Lehre zu bestätigen, wodurch sich dann selbst jene Anlehnung an die Paulusbriefe als eine absichtliche herausstellt. Es ist wahr, daß von den neueren Exegeten und Kritikern Manche bald an diesem bald an jenem Punkte dieser Gesamtauffassung unseres Briefs etwas stutzig geworden sind und Retraktionen versucht haben; aber mit vollem Rechte ist der neueste Ausleger (Th. Schott, Der erste Brief Petri, 1861) in allen Punkten wieder zu derselben zurückgekehrt, die in der That in sich eine durchaus consequente ist. Es fragt sich nur, ob man dann nicht nothwendig noch einen Schritt weiter gedrängt wird, nämlich zuzugestehen, daß ein Schriftstück, dessen ganze Eigenthümlichkeit mit der Vorstellung, die wir uns von der Eigenthümlichkeit und geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus machen müssen, so wenig harmonirt, sich leichter erklärt, wenn man mit der Tübinger Schule es für ein pseudonymes Product hält, das durch seine Beziehung zu den angeblichen Parteikämpfen des zweiten Jahrhunderts jene geflissentliche Beziehung, in welche hier das Haupt der Urapostel zu dem großen Heidenapostel gestellt ist, am durchsichtigsten zu motiviren scheint.

Als ich in meinem „Petrinischen Lehrbegriff“ (Berlin 1855) eine durchaus andere geschichtliche Auffassung unseres Briefes zu begründen versuchte, war ich freilich sehr weit entfernt von dem apologetischen Interesse, als dessen Product Baur in seiner Entgegnung (vergl. Theologische Jahrbücher 1856, S. 229. 230) durchweg mein Buch betrachten zu müssen glaubte, da ich nur gelegentlich der biblisch-theologischen Fragen auf diese Untersuchung geführt war. Und auch heute noch sind es zunächst die in der herkömmlichen Ansicht liegenden exegetischen und geschichtlichen Schwierigkeiten, welche mir nun einmal größer scheinen, als es die meisten

Eregeten zugestehen wollen und welche mich dadurch zu immer erneuter Prüfung antreiben. Allein ich gestehe gern, daß mir je länger je mehr auch die Bedeutung, welche der Gegensatz meiner und der gangbaren Auffassungsweise unseres Briefs für das, was ich die petrinische Frage nenne, hat, klar geworden ist. Und wenn Baur (a. a. O., S. 195) tadelte — was sich doch aus der Aufgabe, die ich mir damals gestellt, von selbst ergab —, daß ich nämlich die kritische Frage nur als secundäre behandelt und dafür die biblisch-theologische in den Vordergrund gestellt habe, so sei es mir erlaubt, jetzt diesen Fehler gut zu machen und die kritische Frage oder, besser gesagt, die Frage nach der geschichtlichen Situation unseres Briefs in den Vordergrund zu stellen. Ohnehin habe ich mich gerade hinsichtlich der biblisch-theologischen Resultate meiner Schrift vielfacher Zustimmung bereits zu erfreuen gehabt und kann also, indem ich die dort nur gelegentlich besprochenen geschichtlichen Fragen wieder aufnehme, Gelegenheit bekommen, mich, soweit es für die Sache förderlich erscheint, mit den gegen meine Auffassung derselben erhobenen Einwänden auseinanderzusetzen.

### 1. Die Leser des Briefs.

Mein Widerspruch gegen die herrschende Auffassung geht von der Thatsache aus, daß die Leser in der Adresse des Briefs als zur Diaspora Kleinasiens, d. h. nach bekanntem Sprachgebrauch (Joh. 7, 35) als zu der in den kleinasiatischen Provinzen zerstreut lebenden Judenthatschaft gehörig bezeichnet werden. Früher suchte man diese Instanz dadurch zu entfernen, daß man die *διασπορά* ohne Weiteres bildlich nahm von den auf der Erde zerstreuten, von ihrem himmlischen Einheits- und Mittelpunkt getrennten Christen. Allein diese von Steiger und Mayerhoff vorgetragene Ansicht hat doch unter den Neueren nur noch Schott aufzunehmen gewagt; die Willkür ist auch zu augenfällig, wenn man einen ethnographischen terminus technicus, zumal wo er wie hier mit Ländernamen verbunden erscheint, ohne Weiteres in eine ganz allgemeine bildliche Vorstellung umsetzt, abgesehen davon, daß man dadurch an unserer Stelle keinen wesentlich andern Gedanken gewinnt, als den anerkanntermaßen in dem *παρεπίδημοι* bereits liegenden.



Dagegen nehmen die meisten Neueren das Wort in seiner technischen Bedeutung, helfen sich aber mit der Annahme, daß Petrus, der ja auch sonst in der neutestamentlichen Gemeinde die Vollendung des alttestamentlichen Gottesvolkes sieht, auch für jene, wie für dieses, Jerusalem oder Judäa als räumlichen Mittelpunkt angesehen habe. Allein ich muß darauf zurückkommen, daß nirgends sonst im N. T. Jerusalem in dem Sinne als räumlicher Mittelpunkt des christlichen Wesens erscheint, daß die davon getrennten Christen als Diaspora betrachtet werden könnten. Als die Muttergemeinde ist und bleibt Jerusalem Ausgangspunkt, aber darum nicht Mittelpunkt des Christenthums, weil nichts allen Christen Gemeinsames, wie im A. T. der Tempel und das Priesterthum, dieselben mit Jerusalem verknüpft, und für die paulinischen Gemeinden Kleinasiens, an die ja der Brief gerichtet sein soll, ist Jerusalem nicht einmal der Ausgangspunkt, da die paulinische Mission bekanntlich von Antiochien ausgegangen war. Und doch ist es bereits eine willkürliche Verengung des Begriffs der Diaspora, wenn man denselben ganz auf die räumliche Trennung von dem Mittelpunkte in Jerusalem bezieht. Getrennt von diesem Mittelpunkt sind ja mehr oder weniger auch die palästinensischen Juden, und nur weil die ausländischen Juden zugleich von der Volksgemeinschaft, wie sie sich in Palästina um diesen Mittelpunkt concentrirt, getrennt und als losgerissene Theile derselben unter andere Volksgemeinschaften zerstreut sind, heißen sie Diaspora. Da nun in jener Zeit die Gemeinschaft der Christen sich nirgends in der Weise räumlich concentrirte, wie die jüdische Volksgemeinschaft in Palästina, da sie vielmehr überall (auch in Jerusalem und Judäa) unter andern Religionsgemeinschaften zerstreut lebte, so kann in diesem Punkte der Typus der alttestamentlichen Gemeinde nicht auf die neutestamentliche übertragen werden, wenn man nicht zu jener allgemeinen bildlichen Fassung zurückkehren will, deren Unzulässigkeit man doch fast überall gefühlt hat. In der That hat auch Baur (a. a. O., S. 212) keine dieser Fassungen zu vertheidigen gewagt; er meint, der Verfasser habe nach jüdischem Sprachgebrauch die betreffenden kleinasiatischen Provinzen nicht schlechthin *Πόντος κτλ.*, sondern *διασπορά Πόντου* genannt; aber den Beweis dafür, daß die

Juden die Länd er, in welchen Juden lebten, *διασπορά* genannt haben, hat er nicht beigebracht und wird wohl auch Niemand beizubringen wagen.

Ehe diese Bedenken wirklich erledigt sind, wird es also wohl dabei bleiben, daß unser Brief sich selbst zunächst als an Judenchristen gerichtet bezeichnet, und ich habe (a. a. O., S. 108—110) dargethan, daß derselbe durchweg eine Vertrautheit seiner Leser mit dem A. T. voraussetzt, wie sie nur bei ehemaligen Juden denkbar ist. Wenn Huther (in f. krit.=exeg. Handbuch, 2. Aufl., 1859, S. 21) dagegen geltend macht, daß Paulus auch in seinen an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefen sich oft genug auf's A. T. beruft, so geht er eben auf den Nerv meiner Beweisführung nicht ein, welcher darin liegt, daß Petrus nur 1, 16; 2, 6 das A. T. wie Paulus ausdrücklich citirt, vielmehr meist ohne solche Hinweisung die von ihm gebrauchten alttestamentlichen Sprüche, Bilder, termini technici als bekannt und seine Anspielungen auf alttestamentliche Geschichten und Institutionen als verständlich voraussetzt. Eher könnte man sagen, es könne für den Schreiber des Briefes, zumal wenn er den Lesern persönlich fern stand, nicht wohl als Maßstab seines Gebrauchs hingestellt werden, wie weit jene bereits in Kenntniß und Verständniß des A. T. gekommen waren a). Allein wenn wir einmal darauf angewiesen sind, aus der Beschaffenheit unseres Briefes einen Rückschluß auf die Leser zu machen, so habe ich mindestens dasselbe Recht, von dem Gesamtcharakter desselben auszugehen, als Diejenigen, die, von einzelnen Stellen ausgehend, doch höchstens die allgemeine Möglichkeit nachgewiesen haben, daß jener Gesamtcharakter auch noch mit ihrer Annahme verträglich sei. Sollten nämlich wirklich einzelne Stellen nur auf heidenchristliche Leser zu beziehen sein, so würde das ja zunächst nur fordern, die heidenchristliche Beimischung, die auch ich nicht vollständig ausgeschlossen wissen wollte, höher zu veranschlagen, wobei immer noch die Annahme offen bleibt, von welcher meine Auffassung des Briefes ausgeht, daß die Judenchristen, welche

a) Vgl. W. Möller in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1856, Nr. 47, S. 371.

Petrus als die eigentliche Substanz der Christengemeinde betrachtet, auch der Zahl nach noch die Hauptmasse bildeten. Allein es ist doch gewiß auffallend, daß sich auch nicht eine Stelle findet, welche in derselben Weise, wie bei vielen paulinischen Briefen, die Annahme heidenchristlicher Leser zweifellos gewiß macht, daß vielmehr aus den meisten dieser Stellen von jeher in utramque partem disputirt ist. Dennoch mag es mir erlaubt sein, die von den neueren Exegeten urgirten Stellen noch einmal durchzugehen, um zu sehen, ob sie meine Auffassung derselben entkräftet haben.

Da die Ausleger auf meine biblisch = theologische Combination hinsichtlich der von den Lesern 1, 14 prädicirten ἄγνοια (a. a. O., S. 175 — 178) nicht eingegangen sind, so muß ich freilich ihnen gegenüber auf das mir daraus sich ergebende Moment zu Gunsten meiner Ansicht verzichten. Allein auch bei der gewöhnlichen Auffassung nöthigt doch nichts, an den Mangel „der Erkenntniß des lebendigen Gottes und seines Willens“ (Huther, S. 66) zu denken; vielmehr ergibt der Context lediglich, daß von einer Unwissenheit die Rede ist, welche den Gegensatz der ἐπιθυμία zu dem von Gott geforderten heiligen Wandel nicht erkannte. Nun lehrt ja aber die Polemik Christi in den Evangelien auf's Deutlichste, wie der Mangel in der damals herrschenden jüdischen Auffassung des Gesetzes eben darin lag, daß man demselben durch die Befolgung äußerer Satzungen und allenfalls durch die Vermeidung grober Thatünden genugszuthun wähnte, aber die tieferen sittlichen Anforderungen desselben verkannte. Warum soll dies nicht ebenfogut eine ἄγνοια genannt werden, als die mangelnde Erkenntniß des göttlichen Heilsrathschlusses, worauf Wiesinger (in der Fortsetzung des Olshausen'schen biblischen Comm., 1856, S. 96) und Schott (S. 58) den Ausdruck, wo er von Heiden gebraucht wird, beschränkt wissen wollen? — In der Stelle 1, 18 meint Schott (S. 65) wieder einen Beweisgrund gefunden zu haben, indem er auf Grund einer paulinischen Parallele die dort von dem Wandel der Leser prädicirte ματαιότης auf ihre ἀθεότης zurückführt. Dies ist aber einfach contextwidrig, sofern der hier gemeinte eitle Wandel nach V. 14 eben der Wandel ἐν ἐπιθυμίαις ist. Und wenn er als neues Moment noch hervorhebt, daß es bei Juchenchristen weit näher gelegen hätte, als die werthlosen

vergänglichen Dinge, denen sie ihre Erlösung nicht verdanken, statt Goldes und Silbers vielmehr die Thieropfer zu nennen (S. 66), so brauche ich nur auf meine frühere Ausführung (a. a. O., S. 279) zu verweisen, wonach das Opfer keine redemptorische Bedeutung hat, hier also gar nicht in Betracht gezogen werden konnte. Daß aber 1, 21 nicht von dem Gottesglauben im Gegensatz zu dem früheren Heidenthum der Leser die Rede sein kann, ist unter den Auslegern nur Wiesinger (vgl. S. 114) verborgen geblieben. Dieser hat auch (S. 129) die Ansicht Steiger's wieder aufgenommen, als besage 1, 25, daß das Wort des Herrn im N. T. durch das Evangelium erst an die Leser gebracht sei, während der Zusammenhang deutlich lehrt, daß der Apostel nur das ihnen verkündigte Wort dem Gotteswort des Alten Bundes der Qualität nach gleichsetzt, um dadurch zu rechtfertigen, daß er das von jenem in B. 23 prädicirte, durch einen Schriftspruch über dieses (B. 24) begründet hat. Nur einer kurzen Erwähnung bedarf endlich die Stelle 2, 9 in welcher meines Wissens nur noch Schott den Gegensatz von *γῶς* und *οἰότος* von „dem grundlegenden Gegensatz des Volkes Gottes und der natürlichen Volksgemeinschaft“ (S. 123) erklärt. Eine Begründung dieser mehr als seltsamen Erklärung aus der Bildersprache des Alten oder Neuen Testaments hat Schott nicht gegeben; ich ergreife die Gelegenheit nur, um meine frühere Ausführung über diese Stelle (a. a. O., S. 181) durch Verweisung auf meinen johanneischen Lehrbegriff (S. 44) zu rectificiren. Es erhellt aus dem Zusammenhang mit B. 10, daß hier lediglich an die Finsterniß des Verderbens, dem sie als *οὐκ ἠλεημένοι* verfallen waren, im Gegensatze zu dem Lichte des Heils, das ihnen als dem *λαὸς Θεοῦ* beschieden ist, die Rede sein kann.

So dürfte sich die Discussion heutzutage auf drei Hauptstellen concentriren. In der ersten (2, 10) wendet Petrus nach meiner Auffassung die Stelle Hosea 2, 25 ihrem Originalsinne gemäß auf ehemalige Juden an, die in ihrem früheren Sündenleben des Vorrechtes, zum Gottesvolk zu gehören, verlustig gegangen waren, nun aber als gläubig Gewordene zum begnadigten Gottesvolk angenommen sind. Diese Auffassung bestreiten die neueren Ausleger auf's Entschiedenste, Wiesinger, weil das Volk Israel als



solches weder factisch bereits aufgehört hatte, Gottes Volk zu sein, noch durch die Bekehrung Einzelner aus ihm zum Gottesvolk geworden war (S. 163) — allein der Verf. sagt ja auch nur, daß an den Lesern als Einzelnen sich jene Drohung und diese Verheißung erfüllt habe —; Huther, weil dann die Leser in ihrem Judenthume Götzendiener gewesen sein müßten (S. 94) — als ob sie nur auf dieselbe Weise wie die von Hosea angeredeten Israeliten das Vorrecht des Gottesvolkes verschert haben konnten —; Schott (S. 124), weil Petrus hinter dem *οὐ λαός* das *θεοῦ* absichtlich weglasse. Allein ohne die Ergänzung desselben gewinnt man doch auch durch die Beziehung auf Heidenchristen nur den durch alle Wendungen der neueren Ausleger nicht zu rechtfertigenden und jedenfalls dem Contexte ganz fremden Sinn, daß die Heiden in ihrer Geschiedenheit von Gott überhaupt keine wirkliche Volksgemeinschaft bildeten. Mag man also immerhin zugeben, daß Petrus fogut wie Paulus Röm. 9, 25 die Stelle auf ehemalige Heiden anwenden konnte, so ist doch gegen die jedenfalls zunächstliegende Beziehung auf ehemalige Juden nichts Haltbares beigebracht worden. — In Betreff der zweiten Stelle (3, 6) weiß ich meiner Beweisführung (a. a. O., S. 110—112) kaum etwas hinzuzufügen. Da man nämlich das *τέχνα* Σ. nur in eigentlichem oder in dem aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch bekannten metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit nehmen kann, und da jener hier zugestandenermaßen nicht paßt, so muß man bei diesem stehen bleiben, der dann für die Frage nach der Nationalität der Leser gar keinen Schluß zuläßt. Wenn Huther (S. 122) ohne Angabe eines Grundes die von mir angezogene Parallele Joh. 8, 39 zurückweist, so kann ich ihn freilich nicht widerlegen; mir beweist sie immer noch, daß man den Kindschafsbegriff in jenem metaphorischen Sinne gebrauchen kann, ohne durch ein „in rechter Weise“ oder des etwas dies hervorzuheben, zumal in einem Falle, wo wie hier und bei der Rede Christi an die Juden der eigentliche Sinn schlechthin ausgeschlossen ist. Wenn er aber, um hier eine Parallele zu den gläubigen Abrahamskindern des Apostels Paulus zu finden, bestreitet, daß das Part. Präsens *ἀγαθοποιοῦσαι* ausdrücken könne, wodurch sie Kinder der Sara geworden sind, so übersieht er, daß ja dies

ihr Verhalten noch fort dauert und also ein anderes Participium schlechthin unzulässig war. Dann aber beweist dies Participium eben, daß das „Kinder der Sara sein“ nicht ein heilsgeschichtliches Verhältniß bezeichnet, wie Schott (S. 185) meint, sondern einen durch ein bestimmtes sittliches Verhalten erworbenen Ehrenvorzug.

Bei der Stelle 4, 3 endlich muß ich dabei bleiben, daß sie genau genommen, das Gegentheil von dem beweist, was sie auch nach den neueren Auslegern noch beweisen soll. Handelte es sich wirklich um das, was die Heiden, auf die Vergangenheit der Leser sich stützend, von ihnen verlangen (Wiesinger, S. 267), so würde sich freilich das *βούλημα τῶν ἔθνων* leicht daraus erklären, daß sie jetzt nicht mehr Heiden waren (Huther, S. 160); allein der Vers ermahnt ja nicht, wie Möller (a. a. O., S. 371) es darstellt, daß sie diesen Heidenwillen als etwas ihnen jetzt nothwendig Fremdes nicht mehr thun sollen, sondern er wirft einen Rückblick auf ihre Vergangenheit und charakterisirt dieselbe so, daß sie damals den Willen der Heiden gethan haben. Vordem, so analysirt selbst Schott (S. 261), thaten sie auch an ihrem Theile nur, was Gesamtwille dieser Gesamtheit war (sc. der in *τὰ ἔθνη* zusammenbefaßten); allein von einem Gesamtwillen, in den der ihre eingeschlossen war, ist eben nicht die Rede, sondern von einem Willen, der dem ihren oder, besser gesagt, dem Willen Gottes (B. 2), den sie schon damals thun konnten und sollten, gegenüberstand, und davon kann nur die Rede sein, wenn sie damals nicht auch Heiden, sondern Juden waren, denen der Wille Gottes offenbart war. Wenn ich mich dafür, daß solch heidnisches Lasterleben auch unter Juden nichts Unerhörtes war, auf Röm. 2, 21. 22 berufe, so findet zwar Huther wieder, daß diese Stelle ein ganz anderes Gepräge hat; aber ich weiß doch nicht, welchen erheblichen Unterschied es macht, ob man den Juden Ausschweifung und Völlerei, wie Petrus, oder Diebstahl und Ehebruch vorwirft, wie Paulus, nur daß Letzteres noch ausdrücklicher im Gesetz verboten war, also noch weniger „auf Juden zu passen“ scheint. Was aber die *εἰδωλολατρεῖαι* anlangt, so will sie auch Schott des Plurals wegen nicht auf die Abgötterei als solche, sondern auf den heidnischen Cultus mit seinen unsittlichen, üppigen und wollüstigen Ceremonien beziehen, an deren manchen

sich doch wohl Juden betheiligen konnten, ohne den Götzen gerade zu opfern. Und von dem ἀθεύτοις gesteht ebenfalls Schott (S. 263), es wäre im Sinne des dem göttlichen Gesetz Widerstrebenden nur dann am Plage, wenn die Angeredeten zur Zeit solchen Thuns Juden gewesen wären. Daß aber dieser Sinn der einzig zulässige, zeigt Apg. 10, 28 und hat Huther zugestanden. Zeigt sich so keine der für die Annahme heidenchristlicher Leser angeführten Stellen beweiskräftig, ja lassen sich manche mit mindestens demselben Rechte für das Gegentheil anführen (vgl. a. a. O., S. 178. 181. 119. 112. 113), so haben wir um so mehr Recht an dem Zeugniß der Adresse und des Gesamtcharakters des Briefs festzuhalten und anzunehmen, derselbe sei an wesentlich judenchristliche Gemeinden gerichtet.

Mit diesem, auf exegetischem Wege gewonnenen Resultat wird aber, wie ich meine, die ganze geschichtliche Auffassung unseres Briefs nothwendig eine andere als die herrschende. Wesentlich judenchristliche Gemeinden in Kleinasien kann es doch nur gegeben haben, ehe Paulus in seiner dreijährigen ephesinischen Wirksamkeit dort dem Heidenthum einen so gewaltigen Stoß versetzte, wie es Apg. 19, 26 geschildert wird, und dadurch natürlich der dortigen Kirche für immer einen heidenchristlichen Charakter ausprägte. Allein gerade diese Annahme, daß es in der vorpaulinischen Zeit bereits judenchristliche Gemeinden in Kleinasien gegeben habe, wird von den neueren Auslegern auf's Heftigste bestritten. Es fehle ihr an jedem historischen Grund und Boden, sagt man (vgl. Huther, S. 21; Wiesinger, S. 357). Aber wo sollen wir denn die Zeugnisse über die Entstehung solcher Gemeinden suchen, da die Apostelgeschichte ihrem Plane gemäß, nachdem sie die Gründung der judenchristlichen Urgemeinde und die gelegentliche Verbreitung des Christenthums nach Samarten erzählt, sich sofort zur Stiftung der heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien und zu der von dort ausgehenden Heidenmission wendet, also für die etwaige Verbreitung des Christenthums unter den Diasporajuden offenbar keinen Raum hat? Genügt denn nicht ein Document wie unser Brief, das Vorhandensein solcher Gemeinden zu beweisen? Oder wo wären die geschichtlichen Belege für das Vorhandensein der juden-

christlichen Gemeinden in der Diaspora, an welche doch auch nach Wiesinger und Huther Jacobus seinen Brief adressirte? Wenn ich (a. a. O., S. 114) auf die Festpilger hinwies, die aus den in der Adresse unseres Briefs genannten Provinzen beim ersten Pfingstfest in Jerusalem anwesend waren, so will ich damit nicht sagen, daß sie allein es waren, die nach 1, 12. 25 den Lesern das Evangelium verkündigt hatten, da der Verkehr der kleinasiatischen Diaspora mit Jerusalem doch wohl auch nachher Gelegenheit gab, den Samen des Christenthums dorthin zu tragen. Immerhin sehe ich nicht, was an dieser Vorstellung von der Entstehung solcher Gemeinden so unnatürlich ist, daß Schott (S. 326) ihrer nur spöttisch gedenkt und darin ein desperates Auskunftsmittel findet (S. 324), oder wie gar Wiesinger (S. 357) die Stellen 1, 12. 25 als Gegenbeweis gegen meine Annahme anführen kann. Es mag mit gewissen modernen Theorien sehr wenig stimmen, wenn wir hier Christengemeinden entstehen und sich ordnen sehen ohne direct-apostolische Thätigkeit a); aber im N. T. finde ich nichts, was diese Vorstellung hindert.

Allein man behauptet weiter, die ganze Annahme solcher Gemeinden widerstreite der Apostelgeschichte, welche den Apostel Paulus nirgends auf seinen Missionsreisen das Christenthum bereits vorfinden lasse und dem paulinischen Grundsatz Rö. 15, 20, wonach er nicht auf fremden Grund weiter bauen wolle. (Vgl. Wiesinger, S. 357; Schott, S. 325. 327.) Und doch beweist Alles, was Schott (S. 325) mit so viel Beredtsamkeit vorträgt, im besten Falle immer nur, daß in Ephesus sich noch keine förmliche Gemeinde befand, als Paulus dort auftrat, und ich sehe nicht, wie das ein Hinderniß meiner Annahme sein soll. So natürlich es ist, daß er für seine kleinasiatische Mission die Hauptstadt des proconsularischen Asien zum Mittelpunkt wählte, so wenig ist damit, daß 1, 1 von Gemeinden *Αἰτίας* die Rede ist, gesagt, daß dergleichen bereits

---

a) Daß sich auch das nähere Verhältniß des Petrus zu diesen Gemeinden, das ich a. a. O., S. 334 annahm, nicht ausreichend begründen läßt, gestehe ich ein; es hat diese Annahme aber auch nie, wie Schott meint, die Entstehung derselben erklären helfen sollen.



in Ephesus bestanden, da die Entstehung dieser Gemeinden eine so zu sagen mehr zufällige, d. h. von keiner planmäßigen Mission herührende war, die etwa geflissentlich die Brennpunkte des dortigen politischen und socialen Lebens aufsuchte. Wenn aber die Apostelgeschichte 19, 10 davon redet, daß während der zwei Jahre seiner ephesinischen Wirksamkeit alle Asiaten (d. h. alle Bewohner von Asia propria) Gelegenheit bekamen ihn zu hören, so zeigt das gerade, daß sie wenigstens nicht die Vorstellung hat, Paulus habe von Ephesus aus planmäßige Missionsreisen nach andern Theilen Kleinasiens gemacht. Und von dem so nahe liegenden südwestlichen Phrygien wissen wir's zufällig wirklich, daß Paulus die dortigen Gemeinden weder begründet noch besucht hatte. Von dreien der in der Adresse unseres Briefs genannten Provinzen (Bithynien, Pontus, Cappadocien), d. h. von dem ganzen Nordosten Kleinasiens, hören wir nirgends, daß Paulus dort gepredigt; wenn also auch, wie Wiesinger, bestimmter als ich es zu begründen wüßte, annehmen zu können meint, die Verbreitung des Christenthums dorthin von den durch Paulus christianisirten Gegenden aus erfolgte (S. 357), so ist doch damit keineswegs ausgeschlossen, daß dort auch von jüdenchristlicher Seite her und zwar schon früher Gemeinden gebildet waren; denn auf diese indirecte, vielleicht gar nicht von Paulus ausdrücklich organisirte Verbreitung paulinischer Heilsverkündigung kann doch der Grundsatz Röm. 15, 20 keine Anwendung leiden. Eine wirkliche Collision scheint nur in Galatien einzutreten, und doch wollen auch hier gerade jene vermeintlichen Hindernisse einer Annahme vorpaulinischer Gemeinden in Kleinasien nicht recht zutreffen. Denn was berichtet denn die Apostelgeschichte von der Gründung der paulinischen Gemeinden in Galatien? Bekanntlich nichts, als daß Paulus dort durchreiste. Und von dem Grundsatz Röm. 15, 20 kann darum hier gar nicht die Rede sein, weil nach Gal. 4, 13 Paulus nur durch Krankheit bewogen wurde, sich hier aufzuhalten, und diese Gelegenheit benutzte, das Evangelium zu verkündigen. Immerhin aber war Galatien groß genug, um ihm auch noch Gelegenheit zu völlig selbstständiger heidenapostolischer Wirksamkeit zu geben (auf welche bekanntlich ausschließlich der Galaterbrief führt), wenn unter der dortigen Jüdenschaft auch

bereits einige Christgläubige Gemeinden sich gebildet hatten. Und es ist doch vielleicht nicht ganz zufällig, daß gerade hier, wo nachweislich die heidenchristliche Pflanzung des Apostel Paulus unmittelbar an ältere, rein jüdenchristliche Bildungen grenzte, bald nach der Gründung der paulinischen Gemeinden in denselben jene bekannten judaistischen Wirren ausbrachen. Somit kann ich die „thatssächlichen geschichtlichen Hindernisse“, deren Ignoriren mir Schott so nachdrücklich vorwirft, nicht eben unüberwindlich finden, und das genügt, da es mir nicht ausdrücklich obliegt, eine von mir erfommene Hypothese positiv zu begründen, sondern lediglich, zu untersuchen, ob sich der erste Brief Petri nach dem, was ich exegetisch über seine Leser gefunden zu haben glaube, noch geschichtlich begreifen läßt.

Hiernach wäre also der Brief an relativ junge Gemeinden geschrieben. Ich habe (a. a. O., S. 188) dafür eine Bestätigung in 2, 2 gefunden, wo Petrus die Leser ἀρεινέωντα βρέφη nennt, und habe (S. 343. 344) gezeigt, wie das Vorhandensein einer Gemeindeorganisation (5, 1) dem nicht widerspricht. Vielmehr schien mir in der eigenthümlichen Stellung der νεώτεροι (5, 5; vgl. S. 344 — 346) ein Beweis gegeben, daß diese Organisation die erste Stufe noch nicht überschritten hatte. Luther und Schott haben meine Erklärung dieser Stelle acceptirt, aber meine Folgerung daraus stillschweigend abgelehnt. Der Erstere sagt ausdrücklich, es habe auch in der späteren Zeit noch manche äußere Dienstleistungen geben können, die weder den Presbytern, noch den Diakonen eigneten, sondern passend den jüngern Gemeindemitgliedern zufielen (S. 185). Aber wenn doch die νεώτεροι (Apg. 5) nur vor der Einsetzung des Diakonenamts in derselben Stellung wie hier auftreten und wenn auch hier neben ihnen eben nur Presbyter genannt werden, so liegt doch nichts näher als der Schluß, es habe auch in diesen Gemeinden noch kein zweites Gemeindeamt, sondern lediglich die aus der Synagogaiverfassung in die Christgläubigen Jüden Gemeinden übergegangenen Ältesten gegeben.

## 2. Der Zweck des Briefes.

Unser Brief bestimmt seinen Zweck selbst als einen paränetischen (5, 12) a), wie auch die meisten neueren Ausleger annehmen; nur

a) Wenn ich (a. a. O., S. 335) es für möglich hielt, παρακαλεῖν in dem Theol. Stud. Jahrg. 1865.

Schott faßt ihn in erster Linie als Trostbrief und findet seinen eigentlichen Anlaß in dem Leidenszustande der Leser (vgl. z. B. S. 327). Dieser Punkt ist für die geschichtliche Auffassung unseres Briefes so wichtig, daß ich um so lieber näher darauf eingehe, als ich hier meine frühere Darstellung vielfach näher ausführen kann.

Zunächst haben wir kein Recht, einen Brief, der selbst die Paränese als seinen Zweck bezeichnet, für einen Trostbrief zu erklären. Allein auch eine Analyse seines Inhalts bestätigt leicht, daß er es nicht ist. In den grundlegenden Ermahnungen des ersten Theiles (1, 13—2, 10) ist von den Leiden der Leser nicht mit einem Worte die Rede, desto mehr freilich im zweiten Theile (2, 11—4, 6). Da hier aber der Verf. das Verhalten der Christen gegen die sie umgebende ungläubige Welt behandelt (vgl. a. a. O., S. 44—46) und diese eben eine feindselige Haltung gegen die Christen einnahm, so war es natürlich, daß vielfach von dem rechten Verhalten gegenüber dieser Feindschaft geredet werden mußte. Wieder und immer wieder finden sich darauf bezügliche Ermahnungen (2, 12. 18. 20; 3, 9. 14—16); nur gelegentlich kommt 3, 13. 14 ein Trostwort vor, dem es doch auch an einer paränetischen Spitze nicht fehlt, und selbst die Ausführung über den Segen des Leidens (4, 1 ff.) verleugnet ihre paränetische Absicht keineswegs. Etwas Anderes ist es allerdings im dritten Theile (4, 7—5, 11) wo Petrus noch einmal (4, 12—19) auf die Bedeutung des Leidens für die Christen als solche zu sprechen kommt (vgl. a. a. O., S. 47). Hier mußten die Ausführungen des Apostels selbstverständlich manches tröstliche Moment enthalten, und doch sind sie nicht nur am Anfang und am Schlusse ausdrücklich in die Form der Ermahnung gekleidet (B. 12. 13. 19), sondern auch B. 15 schlägt die den ganzen Brief durchdringende sittliche Paränese wieder durch. In der Schlußermahnung endlich ist wieder vom Leiden die Rede (5, 6—10), weil die Vollendung des Christenlebens dadurch am leichtesten gefährdet wird; aber dort kommt es erst recht nur als Unterlage der zu gebenden Ermahnung

---

Doppelsinn von Ermahnen und Trösten zu nehmen, so nehme ich diese Ansicht ausdrücklich zurück.

und gar nicht mehr als Gegenstand der Tröstung in Betracht; denn daß Petrus 5, 9 das bekannte heidnische *solamen miseris* den Christengemeinden empfehlen sollte, davon kann ich mich schlechterdings nicht überzeugen. Blicken wir aber von dieser Uebersicht auf den lobpreisenden Eingang (1, 3—12) zurück, so wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich (a. a. O., S. 27) behauptete, der Apostel werde nicht durch den Leidensstand der Christen bewogen, von der Christen Hoffnung zu reden, sondern er komme 1, 6. 7 auf die Leiden zu reden, weil sie die Freude der Christen über die ihnen geschenkte Hoffnung zu stören scheinen könnten, und alles, was Schott (S. 18. 19) dagegen einwendet, beruht auf einer Auffassung von dem geschichtlichen Zweck des Briefes, die sich, wie gezeigt, im Folgenden nicht bewährt.

Es hängt aber diese Auffassung bei ihm zusammen mit seiner Ansicht über den ganz besondern Leidensstand der Leser. Nachdem nämlich die eine Zeitlang sehr beliebte Combination der bei den Lesern unsers Briefes vorausgesetzten Zustände mit der neronischen Verfolgung bereits von Vielen wieder aufgegeben war, hat sie Schott mit aller Bestimmtheit erneuert (vgl. S. 130. 135). Er behauptet, daß eine wirkliche volle Verfolgung im Gange war, und daß die Verbreitung der neronischen über die Provinzen auch ohne ausdrückliche historische Zeugnisse in der Natur der Sache liegt. Nun ist es freilich so leicht begreiflich nicht, wie daraus, daß man die Schuld des römischen Brandes auf die dortigen Christen schob, sich eine allgemeine Christenverfolgung entwickelt haben soll, von welcher überdem keiner der römischen Historiker etwas zu erzählen für gut befunden hat. Aber setzen wir den Fall als möglich, worin liegt der Beweis, daß sich unser Brief auf diese Verhältnisse beziehe? Auch Schott kann sich nicht verbergen, daß der Apostel an den Hauptstellen (2, 12. 15; 3, 9—16) wiederholt nur von Verleumdungen redet, und es ist doch eine dürftige Ausflucht, wenn er den Grund davon darin findet, daß es dem Apostel eben nicht um die Verfolgung selbst, sondern um den Anlaß und Vorwand zu thun sei, womit die Verfolger sie rechtfertigten; denn daß Petrus 3, 17 das *καταλαλεῖσθαι*, wovon er B. 16 gesprochen, mit *πάσχειν* vertauscht, liegt doch einfach darin, daß er von dem



bestimmten gegenwärtigen Leiden zu einem allgemeinen Gedanken über den Segen des Leidens überhaupt, das man als ἀγαθοποιῶν erduldet, fortschreitet. Schott übersieht aber, daß (auch nach seiner eigenen Uebersetzung) gerade hier, wo Petrus allgemeiner vom Leiden redet, dasselbe nur als eventuelles bezeichnet ist (εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ), daß dasselbe 3, 14 und 1, 6 der Fall ist und daß das bildliche πύρωσις 4, 12 nur das Empfindliche des Leidens für die Christen, die κοινωνία τῶν τοῦ Χρ. παθημάτων (4, 13) nur die Identität des von der gottfeindlichen Welt Christo und den Seinen bereiteten Leidens bezeichnet, über die Art dieser Leidensanfechtung aber nichts aussagt, bis sie B. 14. 16 ausdrücklich wieder als ein ὀνειδίζεσθαι, dessen man sich nicht schämen solle, bestimmt wird. Daß in diesem Zusammenhange auch das πάσχειν in B. 15 nicht auf „feindselige Thätlichkeiten“ gehen kann, liegt am Tage. Allein eben jene Verleumdungen sollen im Zusammenhange mit der nero-nischen Verfolgung stehen, sofern erst nach dem Brande Roms der allgemeine Haß und Widerwille gegen die Christen sich zu dem Vorwurf verbrecherischer und unsittlicher Grundsätze gesteigert habe, wofür das in unserm Briefe so häufige κακοποιεῖν das eigentliche Stichwort gewesen sein soll. Diese Combination zeigt sich auf allen Punkten als unhaltbar. Zunächst widerstrebt es dem Sprachgebrauch unseres Briefes, das κακοποιός in dem speciellen Sinne einer grundsätzlichen frevelhaften Opposition gegen die sittlich-rechtlichen Grundpfeiler des bürgerlichen Gemeinlebens zu nehmen, wie Schott will. Denn nicht nur ist 3, 17 der allgemeine sittliche Sinn des Ausdrucks ganz unbestreitbar, und 4, 15 mindestens durchaus zunächstliegend, sondern er ist durch den unzweideutigen Sinn des gegensätzlichen ἀγαθοποιεῖν in Stellen wie 2, 20; 3, 6. 17; 4, 19 völlig gegen jene Umdeutung im Sinne Schott's sicher gestellt. Damit fällt aber jede Veranlassung, die bekannten Stellen aus Tacitus und Sueton zur Erklärung unseres Briefes herbeizuziehen. Vergebens bemüht sich Schott, den schon oft geführten Beweis, daß diese Stellen, selbst wenn sie hierher gehörten, das Gegentheil von dem beweisen, was sie beweisen sollen, zu entkräften (vgl. m. petr. Lehrbegr., S. 366: 367). Um ihm zu bezeugen, was sie nun einmal nicht bezeugen, muß Tacitus

„zweierlei vermengt haben“, was Schott gechieden wissen will, und Sueton zweierlei absichtlich gechieden haben, was Schott combinirt (vgl. S. 133). Und wozu diese flagrante Mißhandlung profaner Geschichtsquellen? Um unsere Quelle sagen zu lassen, was sie nicht sagt, nämlich daß in Folge des römischen Brandes die Christen als *κακοποιοί* verleumdet seien. Aber sagt denn nicht der Apostel 4, 4 ausdrücklich etwas ganz Anderes über den Ursprung jener Verleumdungen, wie ich (a. a. O., S. 356) und zwar mit voller Zustimmung Schott's (S. 264) gezeigt habe? Ich habe auch bereits (a. a. O., S. 369) darauf hingewiesen, wie der Apostel das 2, 14 über die Obrigkeit Gesagte schwerlich ohne Clausel niedergeschrieben hätte, wenn damals eben die höchste Obrigkeit die unschuldigen Christen als *κακοποιοί* dem Haß des Volkes geopfert hätte, und freue mich, hierin mit Wiesinger (S. 33) zusammenzutreffen. Für Schott freilich genügt die Erwähnung des Staatsoberhauptes und der Statthalterbehörden, um darin eine Bestätigung seiner Combination zu finden, weil danach die Christen wußten, daß der Kaiser eigentlich an ihren Leiden Schuld sei, und darum die Provinzialbehörden sie nicht gegen die Feindseligkeiten der Bevölkerung in Schutz nähmen, also der Apostel ein besonderes Interesse hatte, zum Unterthanengehorsam gegen beide zu ermahnen (S. 138). Aber noch an einer andern Stelle, die augenscheinlich gegen seine Ansicht spricht, gelingt es Schott, einen Beweis für dieselbe zu finden. Will man nämlich den deutlichsten Beweis haben, daß die Leiden, welche die Leser trafen, nichts Ungewöhnliches, Außerordentliches (kein *ξένον* 4, 12) waren, also keineswegs eine historische Situation wie die neronische Verfolgung voraussetzen, vielmehr sich (wie ja auch 4, 4 zeigt) lediglich aus der natürlichen Stellung zu der sie umgebenden ungläubigen Welt ergaben, so braucht man nur 5, 9 zu lesen, wo der Apostel die Leser darüber verständigt, daß dieselben Leiden über die christlichen Brüder überhaupt, sofern sie in der Welt lebten, ergingen. Schott dagegen findet eben hierin, daß ein großartiger, eminenter Ausbruch einer allgemeinen Weltfeindschaft erfolgt war, weil die Christen wußten, daß eben jetzt dieselben Leiden über ihre Brüder in der Welt ergehen (S. 134). Er übersieht aber, daß das Be-

weisende seiner Argumentation lediglich in dem Wörtchen „eben jetzt“ liegt, das er in seiner Analyse dem apostolischen Texte hinzugefügt hat.

Da der ganze zweite Haupttheil des Briefes das Verhalten der Christen gegen die sie umgebende Welt in den Blick faßt und diese in der Diaspora selbstverständlich eine wesentlich heidnische war, so ist natürlich in diesem Abschnitte nur von den Verleumdungen die Rede, welche die Christen Seitens der Heiden zu erleiden hatten. Wo dagegen der Apostel von der Bedeutung der Leiden für die Christen als solche redet (4, 12—19), da geht er mehr auf das Leiden ein, das sie um des Namens Christi selbst willen tragen mußten. Wir bemerkten schon oben, daß es sich hier wesentlich um das *ὀνειδίζεσθαι*, d. h. um die Schmach handelt, mit der man Christum und darum auch sie, die den Namen Christi trugen, belegte. Ich bemerkte bereits (a. a. O., S. 357), daß diese Schmähung des Namens Christi nicht wohl als von Heiden ausgehend gedacht werden kann, sondern eher von den ungläubigen Volksgenossen der Judenthristen, die ja Christum für einen überführten, den Missethätertod gestorbenen Gotteslästerer halten mußten. Ganz mit Unrecht wirft mir Baur (a. a. O., S. 220) vor, ich wüßte selbst nicht recht, ob die Leiden der Christen von jüdischer oder heidnischer Seite ausgegangen seien, während ich doch zwischen beiden Arten von Leiden so deutlich unterscheide, wie Petrus selbst, der an ganz verschiedenen Orten von ihnen redet. Wenn dann Baur eine Stelle aus Justin anführt, wonach die Juden die Christen verfluchen und die Heiden diesen Fluch thatkräftig machen, indem sie sie tödten, um daraus zu beweisen, daß der Brief eher auf die Verhältnisse der von Justin beschriebenen Zeit führe, so ist erstens das *ὀνειδίζεσθαι* noch kein Verfluchen und zweitens handelt es sich noch um den Nachweis, daß hier von tödtlichen Verfolgungen der Christen die Rede ist. Wie nämlich Schott an die Verleumdungen der Heiden seine Combination mit der neronischen Verfolgung, so knüpft Schwegler an die zuletzt besprochene Stelle seine Combination mit der trajanischen an, die Baur meinen Einwendungen (a. a. O., S. 369. 370) gegenüber zu vertheidigen unternimmt. Nachdem nämlich auch er (S. 219) jede Beziehung auf die nero-

nische Verfolgung zurückgewiesen und bei der Stelle 3, 15 sich nur dagegen verwahrt hat, daß die Beziehung auf gerichtliche Verhöre nicht ausgeschlossen werde (S. 221) — obwohl dieselbe allerdings durch die Angabe des Gegenstandes der Vertheidigung ausgeschlossen wird, da die Christenhoffnung nicht Gegenstand eines gerichtlichen Processes sein konnte —, so sucht auch er aus 4, 14—16 darzuthun, daß hier ganz die Situation des plinianischen Briefes vorliege, wonach eben damals zuerst in Frage gekommen war, ob schon das bloße Christsein an sich strafbar sei (S. 222. 223). Ich muß aber wiederholt geltend machen, daß zwischen beiden Stellen das eigentliche tertium comparationis fehlt. Denn das *πάσχειν ὡς Χριστιανός* B. 16 ist nach dem Zusammenhange eben nicht eine obrigkeitliche Bestrafung wegen des Bekenntnisses zu Christo, sondern das B. 14 erwähnte *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χρ.*, wie deutlich daraus erhellt, daß Petrus nicht ermahnt, dasselbe geduldig zu tragen, sondern sich desselben nicht zu schämen und Gott in diesem Namen (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτω* ist nach Cod. Sin. A. B. zu lesen), d. h. durch die Art, wie man denselben trägt, zu verherrlichen. Und es ist eine ebenso kühne als willkürliche Eintragung, wenn Baur sagt: die Lästerung des Christennamens fand statt, wenn Einem eben dies, daß er Christ sei, zum Vorwurf gemacht wurde und er in Gefahr stand, schon aus diesem Grunde gestraft zu werden (S. 223). Aber wie wenig es Baur bei solchen Combinationen mit den Worten genau nimmt, erhellt auch daraus, daß er in dem *ἐπηρεάζειν* 3, 16 eine Anspielung auf das bei Plinius von den Christen geforderte maledicere Christo findet!

Haben wir also guten Grund, auch diesen Versuch, aus den Andeutungen über die äußere Lage der Leser eine mit unsern bisherigen Resultaten unvereinbare geschichtliche Situation zu diviniren, als mißlungen zu erklären, so fragt es sich, ob nicht dennoch in ihnen Fingerzeige für die richtige Zeitbestimmung unseres Briefes liegen. Die von mir (a. a. O., S. 361) geltend gemachten Andeutungen der Art weisen sämmtlich auf die frühesten Zeiten des Christenthums hin, wo Christen und Heiden sich gleichsam erst noch über ihre Stellung zu einander zu orientiren hatten. Baur hat



freilich nicht ohne Geschick versucht, alle von mir hervorgehobenen Punkte zu einem Beweise für das Gegentheil zu benutzen (S. 220. 221), aber, wie ich glaube, ohne Erfolg, und ich gehe um so lieber auf seine Entgegnungen ein, weil ich dadurch Gelegenheit bekomme, jene Beobachtungen, welche Huther und Schott einfach ignoriren, näher zu begründen. Wenn ich darauf hinwies, daß nach 4, 12 die Leiden den Christen noch etwas Neues waren, worüber sie sich verwunderten, so meint Baur, aus jener Stelle folge nur, daß sie zu der Zeit, in welcher der Brief geschrieben ist, einen besonders ernsten Charakter annahmen. Allein wenn der Hinweis darauf, daß das Leiden zur Prüfung gesandt sei und daß es zur Gemeinschaft mit Christo gehöre, dies Befremden heben soll, so kann nur das Leiden als solches und nicht der ernstere Charakter desselben (wovon ja auch mit keinem Worte die Rede ist) jenes Befremden hervorgerufen haben. Wenn ich weiter darauf hinwies, daß nach 4, 4 auch den Heiden die Abkehr der Christen von ihrem Sündenleben noch etwas Neues war, so meint Baur, das weise gerade auf eine Zeit hin, wo der Unterschied der heidnischen und christlichen Sitte sich dadurch schon offenkundiger herausgestellt hatte, daß die Christen nicht mehr eine scheu in sich selbst zurückziehende und abschließende Secte waren, von welcher man nicht wußte, was sie für sich treibe, sondern schon als größere charakteristisch verschiedene Gesellschaft den Heiden gegenüberstanden. Aber zeigen uns denn die von Baur anerkannten Quellen der apostolischen Zeit, also z. B. der erste Corintherbrief, wirklich ein solches Bild einer scheu in sich selbst zurückgezogenen Gemeinschaft? Hat nicht Paulus vielmehr einem gar zu freien Verkehr der Christen mit den heidnischen Volksgenossen zu wehren? Freilich nach unserer Ansicht handelte es sich hier um judenchristliche Gemeinschaften. Aber in 4, 4 handelt es sich ja auch gar nicht um das „was sie für sich trieben“, sondern um das, was sie nicht mehr trieben, nämlich daß sie das läuderliche Leben der Heiden nicht mehr mitmachten, und das muß doch unter allen Umständen sofort sichtbar gewesen sein. Das eigenthümliche Wesen und Treiben der Christen war ja aber zur Zeit unseres Briefes gerade nach 2, 15 den Heiden noch fremd. Daher eben hören wir ja — und das ist der dritte Punkt, worauf ich hingewiesen — den Apostel wiederholt die Hoffnung aussprechen,

die Heiden würden, wenn sie nur erst den guten Wandel der Christen genauer kennen lernten, von ihrer Feindschaft gegen sie ablassen (2, 12; 3, 2. 16). Baur freilich findet seltsam genug, daß man gerade im Anfang der Feindseligkeiten zu so gutem Vertrauen am wenigsten gestimmt sein konnte, und sieht sich durch diese Aeußerungen in die Zeit der christlichen Apologeten versetzt. Allein wenn diese „die öffentliche Meinung dadurch für sich zu gewinnen suchten, daß man die Heiden auf das hinwies, was das Christenthum in der Wirklichkeit des Lebens thatsächlich war“, so thut das ja Petrus gar nicht; vielmehr ermahnt er lediglich die Christen ihren Glauben so im Leben zu bewähren, daß jene Hoffnung sich erfüllen könne.

Dies aber führt uns gerade auf den engen Zusammenhang, in welchem die vielfache Erwähnung der Leiden seiner Leser mit dem paränetischen Zwecke des Briefes steht. Nicht, daß der Leidensstand der Leser etwas ganz Besonderes war, in aller Welt hatten die Christen dasselbe zu leiden; aber er war den Christen noch etwas Neues, worüber sie allseitig verständigt werden mußten. Das bloße Sichzurückziehen vom heidnischen Leben konnte die Feindschaft der ungläubigen Welt nicht überwinden, es galt durch die positive Entfaltung des christlichen Tugendlebens gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, welche die Heiden zu beurtheilen verstanden, und gerade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung, mit der sich die von jener Abkehr betroffene und getroffene Welt rächte, zu widerlegen, es galt zu zeigen, daß die Schmach, die die Gemeinde trug, wirklich die Schmach Christi und nicht eine durch die eigene Sünde oder durch wohlgemeinte, aber übel angebrachte Vielgeschäftigkeit (4, 15) verdiente sei. So war die Paränese unseres Briefes eine wahrhaft zeitgemäße gerade für jene Anfängerzeiten (womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß sie nicht *mutatis mutandis* eine zeitgemäße bleibt für alle Zeit) und Baur hat Unrecht, wenn er meint, daß wir durch unsere Zeitbestimmung den Brief jedes denkbaren Zweckes beraubt haben (S. 237). Freilich für ihn und seine Schule pflegt nur das einen „Zweck“ zu haben, was in die theologischen Kämpfe der Zeit eingreift. Aber das ist eben das *πρωτον ψευδος*, womit er sich das Verständniß so manchen apostolischen Briefes verschlossen hat.

Allerdings ist aber nach 5, 12 der Zweck des Briefes noch nicht ausreichend bestimmt, wenn wir ihn einen paränetischen nennen; es ist ja daneben noch von einem ἐπιμαρτυρεῖν die Rede. Hieran schließt sich bekanntlich die Ansicht an, welche unserem Briefe die ausdrückliche Bestätigung paulinischer Verkündigung als Zweck vindicirt. Denn wenn auch der neueste Vertreter dieser Ansicht (Wiesinger, S. 358) noch 1, 12. 25 dafür anführt, so haben wir von letzterer Stelle bereits gesehen, wie ihr Context jede derartige Nebenabsicht ausschließt, und ebenso kann man dieselbe 1, 12 nur finden, wenn man den ganzen Zweck der Ausführung 1, 10—12 verkennet (vgl. m. petr. Lehrb., S. 33. 34), nach welchem dieselbe darin gipfeln mußte, daß, was die Propheten noch als etwas schlechthin Zukünftiges erkannten, den Lesern bereits als erfüllt verkündet sei. Es bleibt also wirklich nur jenes ἐπιμαρτυρεῖν 5, 12 der scheinbare Grund jener Ansicht. Daß hier von einer Bestätigung die Rede ist, kann nicht geleugnet werden und habe ich nicht geleugnet. Weder habe ich, wie mir Baur (S. 239) vorwirft, das ἐπιμαρτυρεῖν mit μαρτυρεῖν identificirt, noch S. 365 geleugnet, was ich S. 208 behauptet. Ich habe lediglich darauf aufmerksam gemacht, daß es sich hier nicht um Bestätigung einer Lehre handle, sondern daß das μαρτυρεῖν, das doch wohl jedenfalls in ἐπιμαρτυρεῖν liegt, auf die Bezeugung von Thatfachen hinweise, hier auf die Bezeugung der Heilsthatfachen, in welchen den Lesern die Gottesgnade zu Theil geworden war. Verhielt es sich mit diesen Thatfachen so, wie die 1, 12. 25 gemeinten Verkündiger des Evangeliums es ihnen bezeugt hatten, so war die Gottesgnade, in die hinein sie sich gleichsam gestellt hatten, indem sie das Evangelium annahmen, eine wahre, und dies versiegelt ihnen der Verfasser durch sein apostolisches Zeugniß, weil eben seine überall auf jene Heilsthatfachen sich gründende Paränese erst dann recht wirksam sein konnte, wenn jene Thatfachen, und damit der Gnadenstand der Leser unerschütterlich feststand.

Ist also unser Brief an paulinische Gemeinden gerichtet, so bezweckt er allerdings eine Bestätigung, zwar nicht paulinischer Lehre, wohl aber paulinischer Heilsverkündigung. Für jene Voraussetzung ist unsere Stelle nicht ein Beweis, sondern ihre Auffassung wird

sich danach zu bemessen haben, ob jene Voraussetzung sich bewährt. Uns hat sie sich nicht bewährt. Wir können also hier nur noch die Gegenprobe machen und fragen, ob es geschichtlich wahrscheinlich sei, was bei jener von uns bestrittenen Voraussetzung sich ergibt, daß Petrus in seinem Briefe eine Bestätigung der paulinischen Heilsverkündigung bezwecke. Daß ein Apostel das Zeugniß eines andern bestätigt, ist aber doch offenbar nur dann denkbar, wenn den Lesern irgendwie Zweifel an der Wahrheit des ihnen ursprünglich gewordenen apostolischen Zeugnisses erregt waren. Daher haben auch viele Ausleger ganz consequent angenommen, daß die Gemeinden durch Irrlehrer judenchristlicher Art an dieser Wahrheit zweifelhaft gemacht waren. Allein abgesehen davon, daß sich solche judenchristliche Einflüsterungen doch immer nur auf die Consequenzen, welche Paulus aus den Heilsthatfachen zog, also auf seine Lehre, nicht aber auf jene Thatfachen selbst beziehen konnten, haben die neuesten Ausleger mit Recht geleugnet, daß unser Brief irgend eine Spur von dem Vorhandensein solcher Irrlehrer zeige (vgl. Huther, S. 22; Wiesinger, S. 17. 32. 358; Schott, S. 327). Dagegen meint Wiesinger, daß der Leidensstand der Leser sie solches Zeugnisses bedürftig machte (S. 32). Allein da doch Paulus, wie wir aus 1 Thess. 3, 4 wissen, so bestimmt verkündete, daß das Christenleben mit Trübsal verknüpft sei, ist in der That nicht abzusehn, wie der Leidensstand der Leser sie an der Wahrheit seiner Verkündigung irre machen konnte, und mit Recht hat Schott (S. 329) auch diese Wendung jener Ansicht zurückgewiesen a). Wenn er dann freilich jene Bestätigung doch auf eine Beruhigung der Leser über die Gewißheit ihres Heilsstandes bezieht, so übersieht er ganz, daß es sich 5, 12 nicht um die Wahrheit der Thatsache

a) Freilich kommt Schott auf anderem Wege S. 334 doch zu einem „handgreiflichen Zeugniß seiner vollsten Zustimmung zu der paulinischen Heilspredigt“, das ihnen Petrus abgelegt; allein dies hängt mit seiner Ansicht von dem beabsichtigten Anschluß des Apostels an paulinische Briefe zusammen, auf die wir später zu reden kommen, und mit der Bedeutung, welche er S. 334 — 336 auf die Erwähnung des Silvanus legt, deren Ausbeutung wir billig der Bauv'schen Tendenzkritik (vgl. a. a. O., S. 237) überlassen.



handelt, daß sie in der Gnade stehen, sondern um die Wahrheit der Gnade, in der sie ihren Standpunkt genommen haben. Da sich demnach kein ausreichender Grund entdecken läßt, aus welchem Petrus die Verkündigung seines Mitapostels zu bestätigen bezwecken konnte, so müssen wir an jener Auslegung von 5, 12 und damit an der Voraussetzung, auf welche sie sich gründet, irre werden. Dann aber bleibt lediglich die natürlichste, allein mit unserer Auffassung des Briefs harmonisirende Annahme übrig, daß der Apostel die den Lesern gewordene Verkündigung durch sein apostolisches Zeugniß bestätigen wollte, eben weil ihnen dieselbe noch nicht durch einen Apostel verkündet war. Und damit stimmt, daß wirklich der Brief nirgends andeutet, daß die Leser durch apostolische Predigt das Evangelium empfangen haben; ja wenn Petrus 1, 12, wie Luther und Wiesinger annehmen, auf die Thatsache der Geistesausgießung am Pfingstfest anspielt, kann Paulus gar nicht zu Denen gehört haben, die den Lesern das Evangelium verkündigt.

### 3. Die Abfassungszeit des Briefes.

Die Tübinger Schule setzt unseren Brief in die trajanische Zeit. Dies ist schon darum unmöglich, weil die lebendige Erwartung der unmittelbar nahen Parusie (1, 5; 4, 7) und die überall durchblickende Voraussetzung, daß die Leser in ihrer Gesamtheit erst zum Christenthum bekehrt waren (1, 3. 23; 2, 9. 25; 3, 6; 4, 3. 4), nothwendig uns in das apostolische Zeitalter hineinweist. Aber auch die Vertreter der gangbaren Auffassung unseres Briefs sind über die Abfassungszeit desselben keineswegs einig und doch ist gerade dies die Probe einer correcten geschichtlichen Auffassung, daß sich aus ihr die Abfassungszeit so sicher und so bestimmt wie möglich ergibt. Dazu kommt, daß jede der versuchten Bestimmungen an eigenthümlichen Schwierigkeiten leidet.

Ist unser Brief an die paulinischen Gemeinden Kleinasiens gerichtet, so muß er, wie bereits oben bemerkt, nach dem Schlusse der kleinasiatischen Mission des Apostel Paulus gesetzt werden, und bei dieser frühesten Zeitbestimmung konnte Brückner stehen bleiben, weil er nicht durch die Annahme einer Benutzung späterer paulinischer Briefe gebunden war, tiefer herabzugehen. In der

That scheint sich auch durch die bald nach diesem Zeitpunkte eintretende Gefangennehmung des Apostels ein gewisses Motiv uns darzubieten, weshalb sich Petrus an Stelle seines jetzt gefesselten Mitapostels an die Gemeinden desselben wendet. Allein mit Recht erwartet man dann doch eine Andeutung darüber in unserem Briefe, und diese Schwierigkeit hat Brückner selbst so groß geschienen, daß er lieber auf jene Motivirung verzichtet und das Schreiben so früh ansetzt, daß Petrus die Nachricht von der Gefangennehmung des Apostels noch nicht erhalten haben konnte. Hier entsteht nun aber die große Schwierigkeit, daß sich doch kaum begreifen läßt, was den Petrus bewog, sich mit apostolischer Ermahnung und apostolischem Zeugniß an Gemeinden zu wenden, die doch noch keineswegs als verwaist angesehen werden konnten; denn daß Petrus von dem Abschiede des Apostels zu Milet (Apg. 20) und noch nicht von der wenige Wochen darauf erfolgenden Verhaftung des Apostels Kenntniß gehabt haben sollte, wäre doch eine sehr künstliche Ausflucht. Allein eine viel größere Schwierigkeit noch ergibt sich daraus, daß in unserem Brief, der doch auch an die galatischen Gemeinden gerichtet ist, sich über die Fragen, welche vor nicht langer Zeit diese Gemeinden in so beunruhigende Bewegungen versetzt hatten, und in welchen gerade Petrus (wie die Geschichte des Apostelconcils lehrt) ein Wort mitzureden der rechte Mann war, kein Wort findet. Ich habe darauf schon (a. a. O., S. 157) hingewiesen und vergeblich wendet Baur (S. 202) gegen meine Beweisführung ein, daß diese Fragen ja schon auf dem Apostelconcil zur Sprache gekommen waren, über welches auch ich den Brief nicht heraufzurücken gewagt habe. Denn es ist natürlich etwas sehr anderes, wenn jene Fragen in Jerusalem erörtert und wenn sie gerade in dem Gemeindekreise, an welchen Petrus schreibt, controvers geworden waren. Ja, da wir den Bericht der Apostelgeschichte für glaubwürdig halten, so war ja auf dem Concil über diese Fragen bereits entschieden, und unseres Wissens war es in Galatien zuerst, wo die extrem-judaistische Partei mit offener Verleugnung des dort geschlossenen Compromisses ihre alten Prätionen erneuerte. Um so mehr aber hatte der geschichtliche Petrus (freilich nicht der Petrus der Tübinger Schule) allen Grund, in

einem Schreiben an Gemeinden, die durch diese judenchristliche Agitation in Verwirrung gesetzt waren, sich offen von derselben loszusagen. Die Berufung auf den praktischen Zweck des Briefes, mit der sich Brückner hilft, genügt hier offenbar nicht, da ja eben die Frage ist, ob der von ihm in Aussicht genommene Zeitpunkt geeignet ist, um einen rein praktischen Brief, wie der vorliegende, zu motiviren, und das ist nach dem oben Gesagten nicht der Fall.

Wir gehen also tiefer herab und setzen den Brief bald nach der Abfassung des Epheserbriefes, den ja Petrus nach den meisten Auslegern gekannt haben soll. Ja nach Wieseler hat Markus, der nach Kol. 4, 10 im Begriff war, nach Kleinasien zu reisen, dem Apostel Petrus Nachrichten über den Zustand der kleinasiatischen Gemeinden gebracht und dadurch Anlaß zur Abfassung unseres Briefes gegeben (vgl. f. Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 568). Freilich kann man auch hier wieder fragen, warum doch Petrus, der so viel von unbedeutenderen Leiden der Christen redet, mit keinem Worte dessen gedenkt, daß ihr Apostel Paulus sich in Ketten und Banden befand. Dieser Schwierigkeit kann man entgehen, wenn man mit Ewald annimmt, Paulus sei damals wieder freigelassen gewesen. Aber eine viel größere Schwierigkeit bleibt. Aus dem mit dem Epheserbrief gleichzeitigen Kolosserbrief sehen wir, daß damals zunächst in den phrygischen Gemeinden eine neue judaistische Richtung aufgetaucht war, welche zwar ganz verschieden von der in Galatien von Paulus bekämpften (mit der sie Wieseler S. 567 zusammenwirft) war, aber dem Apostel dennoch, wie der sogen. Epheserbrief zeigt, für die ganze kleinasiatische Kirche bedrohlich schien. Sollte denn Petrus, als er an diese Gemeinden schrieb, von diesen neuen Gefahren für das Glaubensleben derselben gar nichts gewußt, sollte er dieselben keiner Berücksichtigung werth gehalten haben?

Es hilft nichts, daß wir uns tiefer hinabflüchten. Denn aus diesen Anfängen entwickelte sich ja jene krankhafte Richtung christlichen Glaubens und Lebens, welche die Pastoralbriefe so heftig bekämpfen. Und doch versichern die neueren Ausleger einstimmig, daß sich von häretischen Richtungen in unserem Briefe nichts findet.

Es ist Schott vorbehalten geblieben, in unserem Briefe dieselben zu entdecken. Ist es mir wirklich ganz in seinem Commentar zum ersten Brief Petri entgangen oder hat der Verf. inzwischen soviel tiefere Blicke in unseren Brief thun gelernt, genug ich finde erst in seiner spätern Schrift (der zweite Brief Petri und der Brief Judä, 1863, S. 161. 162), daß dieselben pseudognostischen Irrthümer, die er so unermüdlich aus dem zweiten Briefe Petri und dem Briefe Judä herauszuspinnen weiß, sich auch bereits bei den Lesern des ersten Briefes finden sollen. Allein ich glaube aus Achtung vor dem gesunden Sinne der übrigen Exegeten, mit denen ich mich auseinanderzusetzen wünsche, auf eine Widerlegung dieser „Frucht der im Schweife ihres Angesichts arbeitenden historischen Schrifterklärung“ (a. a. O., S. 171) verzichten zu können. Genug, auch mit den Pastoralbriefen dürfen wir unsern Brief zeitlich unmöglich zusammenstellen. Auch von einer andern Seite her stehen wir hier ja vor einem üblen Dilemma. Sind die Pastoralbriefe echt, so ist Paulus aus der römischen Gefangenschaft frei geworden und noch einmal in sein kleinasiatisches Arbeitsfeld zurückgekehrt. Dann aber begreift sich erst recht nicht, wie Petrus sich an diesen Gemeindefreis wenden konnte, dem damals gerade sein eigentlicher Apostel und Lehrer zurückgegeben war. Wir müssen also den Brief womöglich nach dem Tode des Apostels Paulus ansetzen und dazu haben sich in der That die neuesten Ausleger entschlossen. Aber war uns schon das Schweigen des Petrus über die Gefangennahme des Paulus auffällig, wie unbegreiflich muß uns erst sein Schweigen über den Tod desselben sein! Huther entgeht dieser Schwierigkeit nur durch die sehr mißliche Ausflucht, daß der Brief nicht unmittelbar, nachdem Petrus die Nachricht von diesem Tode empfing, geschrieben sein soll (S. 24). Aber selbst wenn Paulus in der neronischen Verfolgung gestorben sein sollte, wieviel Zeit haben wir dann noch zur Disposition, wenn die Nachricht erst zu Petrus nach Babylon gelangen, dieser dort seinen Brief schreiben, nach Rom reisen und (wie auch Huther S. 8 annimmt), nachdem er dort für das Evangelium thätig gewesen, auch unter Nero den Märthertod sterben soll? Denn jene Auskunft kann doch nicht den Sinn haben, daß er nicht erfüllt von dem



ersten Eindruck der Nachricht schrieb, sondern daß er in einer Zeit schrieb, wo die Christengemeinde als solche sich bereits an den furchtbaren Schlag, der sie in dem großen Heidenapostel getroffen, soweit gewöhnt haben mußte, daß sie ein Apostelwort darüber nicht mehr zu bedürfen schien. So ganz leicht dürfte es doch auch sich nicht fügen, daß derselbe Markus, den Paulus kurz vor seinem Tode nach Rom beschied (2 Tim. 4, 11) bald nach demselben bei Petrus in Babylon ist (5, 13). Denn an der Identität der in diesen beiden Stellen gemeinten Person zu zweifeln, wie ich noch a. a. O., S. 363 that, sehe ich jetzt keinen Grund mehr.

Etwas günstiger scheinen die geschichtlichen Verhältnisse für diejenigen zu liegen, welche den Brief in Rom geschrieben sein lassen. Zu dieser von der Tübinger und Erlanger Schule und selbst von Ewald vertretenen Annahme kann ich mich noch immer nicht verstehen. Sie wäre möglich, wenn unser Brief nach der neronischen Verfolgung geschrieben wäre, in welcher zum ersten Male die Welthauptstadt als solche dem neutestamentlichen Gottesvolk als Sitz der Todfeindschaft der Welt wider das Gottesreich sich darstellte, weil dann wenigstens denkbar wäre, daß sich damals bereits die typische Uebertragung des Namens Babylon auf Rom gebildet hätte. Und doch bleibe die Art, wie diese Uebertragung 5, 13 ganz unvermittelt in einem schlichten Gruße auftritt, immer sehr auffallend. Es fehlt in demselben jede Andeutung, welche auf diese mystische Fassung hinführt; denn wenn die dortige Gemeinde die Miterwählte genannt wird, so hat das durchaus nichts Bildliches. Allerdings ist mit dieser Erwählung in der Adresse (1, 1) die Vorstellung der Fremdlingschaft der Christen auf Erden verbunden, sofern die Erwählung eben auf das Ziel der himmlischen *ἀληγο-  
ροῦία* (1, 4) hinweist, dem gegenüber die Erde dem Christen eine Fremde ist. Allein von dieser Vorstellung ist die andere, wonach Rom als Sitz der Weltfeindschaft mystisch als Babylon bezeichnet wird, immer noch so verschieden wie die Bildersprache unseres Briefes von der Bildersprache der Apokalypse überhaupt. Und selbst wenn man den Brief nach Rom versetzt, um den Brief an die Ueberlieferung von dem Aufenthalte des Petrus daselbst anknüpfen zu können und so eine Bestätigung dafür zu gewinnen, daß er

in die letzten Lebensjahre des Apostels gehört, so vergrößert man auf der andern Seite nur die Schwierigkeiten. Denn daß dann Paulus nicht mehr mit in Rom gewesen sein kann, da er sonst wohl neben Marcus erwähnt wäre, haben nicht nur Wiesinger und Schott richtig erkannt, sondern auch Ewald (in f. Gesch. des apostol. Zeitalters, 1858, S. 621). Gewiß genügt es aber nicht, wenn Letzterer ihn freigelassen und nach Spanien abgereist sein läßt, da seine Gefangenschaftsbrieife zeigen, daß Paulus den Plan der spanischen Reise, wenn nicht aufgegeben, so wenigstens aufgeschoben und zunächst die Rückkehr in sein altes Missionsgebiet in den Blick gefaßt hatte (Philem. B. 22; Phil. 1, 26; 2, 24). Dann aber tritt die oben bereits besprochene Schwierigkeit ein, daß Petrus sich gerade in dem Augenblicke an paulinische Gemeinden wendete, wo diese ihren eigentlichen Lehrer wieder in ihrer Mitte hatten. Läßt man den Apostel Paulus aber mit Wiesinger und Schott gestorben sein, so wird das Schweigen des Petrus, der von der Stätte seines Märtyrertodes aus schreibt, immer unbegreiflicher und durch die zarten Rücksichten, die ihm Schott (S. 360) andichtet, wahrlich nicht erklärt. Die specielleren chronologischen Combinationen Schott's zu revidiren hat für uns kein Interesse. Es springt aber in die Augen, in wie ganz unzulässiger Weise er die Befreiung des Apostels Paulus, seine morgenländische Reise, seine spanische Wirksamkeit, seine zweite Gefangenschaft und seinen Tod chronologisch zusammenrücken muß, damit Petrus in unserem nach seinem Tode geschriebenen Briefe noch auf die Ausbreitung der neronischen Verfolgung über Kleinasien sich beziehen kann. Und doch kommt er (S. 359) bereits bis in's Frühjahr 66 herab, wo es wahrlich zur Tröstung wegen der neronischen Verfolgung bereits zu spät war. Sei es, daß Schott dies selbst fühlte, sei es, daß er mit der Chronologie des zweiten Petrusbriefes in Verlegenheit gerieth, genug, im Commentar zu dem letzteren rückt er unsern Brief bis in den Herbst 65 hinauf (S. 153), womit natürlich wenig geholfen ist.

Zeigt sich so, daß die gangbare geschichtliche Auffassung unseres Briefes es nicht vermag, eine irgend haltbare Zeitbestimmung für denselben zu finden, so erscheint auch von dieser Seite her meine

Auffassung als eine wohlberechtigte. Sind wir durch sie genöthigt, den Brief bis vor die ephesinische Wirksamkeit des Apostels Paulus hinaufzurücken, so fallen damit eben alle die Schwierigkeiten fort, von welchen die bisherige Auffassung gedrückt war. Es läßt sich auch gegen diese Zeitbestimmung, da Marcus seit dem Beginn der zweiten Missionsreise des Apostels Paulus sich von ihm getrennt hatte, und wir den Silvanus seit dem Aufenthalte des Apostels in Corinth (von wo er nach Apg. 18, 18 bereits ohne ihn abgereist zu sein scheint) nicht mehr in der Begleitung des Paulus begegnen, nichts einwenden, als die vermeintliche Benutzung späterer paulinischer Briefe in unserem Briefe. Könnte ich mich nun entschließen, mit Rauch, Mayerhoff, Brückner (vgl. m. p. L., S. 378. 379) das Verwandtschaftsverhältniß, auf welches man jene Benutzung begründet, einfach abzuleugnen, so würde vielleicht meine Combination leichter Anerkennung finden. Allein, daß ich dies Verwandtschaftsverhältniß anerkannte und es umgekehrt daraus erklärte, daß Paulus sich in den fraglichen Stellen an den Ausdruck des petrinischen Briefes anschloß, hat fast allseitigen Widerspruch hervorgerufen. Da aber gerade diese Blätter in einer so wohlwollenden und mir ehrenvollen Beurtheilung durch Prof. Beshslag (1857, S. 801—831) meiner Ansicht in diesem Punkte beigetreten sind, so glaube ich an diesem Orte am ehesten Gehör zu finden, wenn ich noch einmal auf dieselbe zurückkomme.

Es ist eigen, daß man zwar vielfach mit großem Nachdruck die Annahme, daß sich Paulus petrinische Worte angeeignet habe, abgelehnt, aber so wenig die allgemeinen Erwägungen, durch welche ich (a. a. O., S. 403—406) die Möglichkeit dieser Annahme zu begründen versucht habe, berücksichtigt hat. Selbst bei Huther (S. 18) kann ich eine solche Berücksichtigung nicht finden, da er von einem mühsamen Zusammensuchen petrinischer Gedanken, von einer Herabsetzung der schriftstellerischen Fähigkeit des Apostels Paulus, von einer Beeinträchtigung seiner Selbstständigkeit durch Abhängigkeit von einem andern Schriftstück redet, wogegen jedes Wort meiner Ausführungen Protest einlegt. Ich kann es nicht eine Widerlegung heißen, wenn man, wie ja auch sonst geschehen, aus vermeintlichen Consequenzen meiner Ansicht, die ich

ausdrücklich abgelehnt und deren Ablehnung ich begründet, ein Herrbild dieser Ansicht fingirt, um dasselbe mit leichter Mühe bestreiten oder verspotten zu können. Zum mindesten habe ich erwiesen, daß, wenn es überhaupt schwierig ist, sich die Anlehnung eines Apostels an die Worte des andern vorstellig zu machen, diese Schwierigkeit die gangbare Ansicht nicht weniger drückt als die meinige. Denn daß die Berufung der Neueren auf die Anlehnung des Petrus an das A. T. (Wiesinger, S. 26; Schott, S. 345) und die Worte Christi (Huther, S. 18) ganz verschiedene Dinge vermischt, liegt am Tage; daß die Berufung von Wiesinger (S. 26) und Schott (S. 340) auf die receptive Natur des Petrus momentane Bestimmbarkeit, wie sie allerdings seiner natürlichen Raschheit und Lebhaftigkeit entsprach, mit etwas ganz Anderem verwechselt, ebenso; und wenn man seine Anlehnung an Paulus mit der speciellen Absicht unseres Briefs, paulinische Lehre zu bestätigen, oder mit der Zartheit, sich nicht mit seiner eigenen Weise in das Arbeitsfeld seines Mitapostels eindringen zu wollen (Schott, S. 336), motivirt, so beruht Beides auf der bereits widerlegten Auffassung über Zweck und Leser unseres Briefes und ist schon darum hier ganz ungehörig, weil es sich in den nachweisbaren Parallelen fast nirgends um lehrhafte Aussprüche, sondern lediglich um Worte apostolischer Ermahnung handelt. Es kann sich also wirklich nur darum handeln, ob der Thatbestand der übereinstimmenden Stellen meiner oder der gangbaren Ansicht günstiger ist.

Hier aber kann ich es nur als einen erfreulichen Fortschritt constatiren, daß unabhängig von meiner Darlegung dieses Thatbestandes Wiesinger die Anklänge an die paulinischen Briefe auf den Römer- und Epheserbrief beschränkt, und ebenso jetzt Huther und Schott. Nur Baur (a. a. O., S. 233) wirft mir vor, ich hätte die dogmatischen Stellen aus andern Briefen geflissentlich ignorirt, weiß aber doch nur zwei Stellen aus dem Galaterbrief beizubringen (5, 13. 17), von denen ich die erste S. 394 bereits ausführlich berücksichtigt habe. Ich muß aber trotz Baur's Ausführungen dabei bleiben, daß die *ἐλευθερία* des Galaterbriefs ebenso gewiß die Freiheit vom mosaischen Gesetze ist, wie die unseres Briefes (2, 16) nach dem Zusammenhange die principielle



Freiheit des Christen von menschlicher Autorität, der er sich nur *διὰ τὸν κύριον* (B. 13) zu unterwerfen hat, und daß schon deshalb die beiden im Ausdruck ganz auseinandergehenden Stellen auch im Gedanken nichts gemein haben können. Daß aber Baur das bei Paulus folgende *δουλεύειν ἀλλήλοις διὰ τῆς ἀγάπης* (Gal. 5, 13) mit dem petrinischen *ὡς δοῦλοι Θεοῦ* (2, 16) zusammengestellt, ist ganz verkehrt. Auf die andere Stelle habe ich allerdings keine Rücksicht genommen; allein es scheint mir auch in der That der Widerstreit der *σάρξ* und des *πνεῦμα* in Gal. 5, 17 mit dem Kampf der fleischlichen Begierden wider die Seele (1 Petri 2, 11) nur im Wortklang eine Analogie darzubieten, da Paulus von einem Ringen um die Herrschaft im Menschen redet, während es sich bei Petrus um einen Angriff handelt, dessen Gefahr darin liegt, daß die Tödtung, das Verlorengehen der Seele im Sinne von Matth. 10, 28. 39 der Ausgang sein kann.

Es bleibt also dabei, daß Petrus lediglich den Römer und Epheserbrief benutzt hätte. Gälte es dem letzteren allein, so könnte man sagen, er habe sich absichtlich nur an den Brief angeschlossen, den Paulus an dieselben Gemeinden geschrieben. Hat er aber auch andere Briefe herangezogen, so bleibt es doch sehr auffallend, daß er von ihnen wieder nur den Römerbrief berücksichtigt, und nur von der nach allen Seiten unhaltbaren Hypothese aus, welche den Petrusbrief nach Rom setzt, ließe sich sagen, daß er denselben dort gerade gelesen hatte. Aber gerade eine Kenntniß und Benutzung des Römerbriefes sich zu denken, hat, wie bereits a. a. O. S. 421 gezeigt, seine ganz besondern Schwierigkeiten. Denn das gerade halte ich für ein unumstößliches Resultat meines „petrinischen Lehrbegriffs“, daß von der eigenthümlichen Ausgestaltung der christlichen Lehranschauung bei Paulus, wie sie nirgends reichhaltiger und klarer entwickelt ist als im Römerbrief, in unserem Briefe sich noch nichts findet. Und wenn diese aus irgend welchem Grunde dem Apostel Petrus fremd blieb, wie kam es, daß nicht wenigstens irgend eine einzelne lehrhafte Stelle allgemeineren Inhalts aus den dogmatischen Ausführungen, welche an Gewicht und Umfang den Haupttheil des Römerbriefes bilden, dem Apostel in den doch so reichen lehrhaften Ausführungen seines Briefs in die Feder kam? Freilich beruft

sich Baur (a. a. O., S. 234. 235) auf die Stelle 4, 1, wo es unmöglich sei nicht an Röm. 6, 7 zu denken und ebenso hebt Huther (S. 16) diese Parallele ganz besonders hervor. Allein während Baur zugesteht, daß der Verf. „nicht in die specifischen Begriffe“ der paulinischen Lehrauffassung „eingehen wolle“ — d. h. doch eben, daß dieselben sich nicht in unserer Stelle finden —, acceptirt Huther (S. 158) ausdrücklich meine Erklärung der Petrusstelle, welche den Beweis liefert, daß an eine Verwandtschaft mit jener paulinischen Stelle nach dem ganzen Context gar nicht zu denken ist, und wagt es auch nicht einmal, in der Erklärung die letztere anzuziehen. Ebenso habe ich von der Stelle 2, 24 dargethan, daß die paulinische Vorstellung von dem Mitsterben mit Christo nicht darin liegt (S. 286. 287); auch Huther scheint dieselbe nicht urgiren zu wollen; wie aber dann noch ein Anklang an Röm. 6, 18 in der Stelle liegen soll, vermag ich nicht einzusehen. Endlich führt Huther noch Röm. 4, 24; 8, 18. 34 an, die ich schon S. 423. 424 als nichts beweisend zurückgewiesen habe. Es ist damit auf's Neue dargethan, daß sich die fraglichen Ankänge im Wesentlichen auf das 12. und 13. Capitel des Römerbriefs beschränken; hier aber finden sie sich nicht vereinzelt, sondern — wie fast von Allen zugestanden — beinahe Vers für Vers. Damit aber stellt sich der gangbaren Auffassung die Aufgabe, zu erklären, wie es kam, daß der Apostel Petrus sich nur an diese beiden Capitel des Römerbriefs hielt, während doch, selbst wenn er sich auf's Strengste an seine nächste Aufgabe hielt, in die übrigen Theile des Römerbriefs wahrlich genug des Paränetischen verflochten ist, um sich ihm zur Benutzung darzubieten; wie es ferner kam, daß er mit seinen im ganzen Briefe zerstreuten Reminiscenzen auf diese Capitel immer wieder zurückkam, bis ihr Inhalt im Wesentlichen erschöpft war. Ehe diese eigenthümliche Erscheinung nicht erklärt ist, wird die gangbare Auffassung mit allem Bochen auf ihre größere Natürlichkeit, die sie doch, genau erwogen, lediglich der Gewöhnung verdankt, wonach wir den Apostel Paulus als den Hauptschriftsteller des N. T. auch hier von vornherein für das Original halten, immer als eine schwer durchführbare erkannt werden müssen. Ist das Verhältniß dagegen das umgekehrte, so wird es Niemand anders

erwarten, als daß Paulus eben nur in diesen beiden Capiteln, wo er sich in allgemeinen Ermahnungen erging, die weder durch die lehrhaften Absichten des dogmatischen Theils, noch durch die speciellen Zustände der Römergemeinde bedingt waren, sich an die kernigen Sprüche seines Mitapostels anschloß, dessen Brief ihm während seiner kleinasiatischen Wirksamkeit hatte bekannt werden müssen. Es genügt aber in der That vollkommen zu zeigen, daß die umgekehrte Fassung des fraglichen Verwandtschaftsverhältnisses möglich, ja daß von ihr aus die Erklärung des vorliegenden Thatbestandes leichter sei, da es nur darauf ankam zu erweisen, daß die auf andern Punkten gewonnenen Resultate nicht an diesem schlechterdings scheitern müssen.

Ich bin in meinem petrinischen Lehrbegriff noch einen Schritt weiter gegangen und habe durch eine Detailvergleichung der Parallelstellen zu zeigen versucht, daß es nothwendig sei, die Originalität auf Seiten des Apostels Petrus zu suchen. Ich gestehe gern, daß namentlich die Bemerkungen meines sehr verehrten Freundes D. W. Möller (in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1856, S. 309 ff.), sowie die anderweitige Erfahrung von der großen Schwierigkeit, das Resultat derartiger kritischer Operationen zur Evidenz zu bringen, mich veranlassen, meiner dortigen Beweisführung ein so entscheidendes Gewicht nicht mehr beizulegen. Dennoch muß ich dabei bleiben, daß dieselbe genügt, um zu zeigen, daß die der gangbaren entgegengesetzte Auffassung des Verwandtschaftsverhältnisses nicht nur durchführbar, sondern in manchen Punkten dem Verhältnisse der parallelen Stellen entsprechender ist. Es sei mir erlaubt, dies an einigen Stellen zu zeigen, auf welche auch Huther (S. 18) und Baur (S. 230. 232) Rücksicht genommen haben.

Wenn ich bei der Stelle 1 Petri 4, 10 bemerkte, es sei unbegreiflich, wie Petrus die Stelle Röm. 12, 3—8 so dürftig sollte benutzt haben, wenn sie sein Vorbild war, so entgegnet Baur, diese Bemerkung setze die petrinische Stelle in ein so untergeordnetes Verhältniß zu der paulinischen, daß sie ihr Original nicht gewesen sein könne. Dies ist aber offenbar unrichtig. Ich habe a. a. O., S. 340. 410 nachgewiesen, wie die petrinische Stelle in sich selbst und in ihrem Zusammenhange vollständig klar und

in allem Einzelnen wohlmotiviert ist, so daß man zu ihrer Erklärung nirgends eines Rückblicks auf die paulinische bedarf. Ist die letztere soviel reicher ausgefallen, so liegt es in der Natur der Sache, daß die Annahme, sie sei eine Ausführung des petrinischen Gedankens, sich zunächst darbietet. Diese Annahme wäre freilich nicht durchführbar, wenn, wie Möller (S. 310) behauptet, in ihr das echt paulinische Bild vom *σῶμα Χριστοῦ* die eigentliche Grundlage der Exposition bildete. Daß dies aber nicht der Fall, ergibt sich daraus, daß die Stelle Röm. 12, 3—8 am Kern ihres Gedankens nichts verliert, wenn man sich das B. 4. 5 ausgeführte Bild hinwegdenkt. Ich bin aber bei jener quantitativen Vergleichung nicht stehen geblieben, sondern habe zu zeigen versucht, daß in der Art, wie die *προφητεία* und die *διακονία* bei Paulus voranstehen, während nachher doch noch andere Gaben des Wortes folgen, die sich enger an die Prophetie anschließen, der Einfluß der Reminiscenz an die petrinische Stelle sichtbar wird. Möller wendet dagegen ein, daß Paulus auch sonst in solchen Aufzählungen nicht den Zweck einer systematisch geordneten Darlegung befolgt; allein daraus folgt doch nur, daß es den Apostel Paulus keiner schriftstellerischen Unfähigkeit zeugt (wie Huther behauptet), wenn er auch hier die uns näher liegende logische Anordnung verläßt, nicht aber daß nicht die petrinische Stelle den Anlaß dazu geboten haben könnte. Der von mir angeführte Grund dafür, daß nämlich sonst in ähnlichen Aufzählungen die *διακονία* nicht vorkommt, wird dadurch nicht entkräftet, wie Möller meint, sondern eher bestätigt, daß die *ἀντιλήψεις* 1 Kor. 12, 28 der Sache, also nicht dem Worte nach dasselbe sind.

Ebensowenig kann es die schriftstellerische Fähigkeit des Paulus herabsetzen, wie Huther meint, wenn ich Röm. 12, 10 oder B. 15. 16 das Motiv für die Gedankenfolge nicht innerhalb der paulinischen Ausführung, sondern in der ihm vorschwebenden petrinischen Stelle finde. Wäre Paulus sonst in solchen Ermahnungsreihen gewöhnt, nach streng logischer Disposition zu schreiben, so würde eher ein durch eine derartige Reminiscenz hervorgerufenen Abbrechen von derselben eine gewisse Unselbstständigkeit zeigen; da aber jenes zugestandenermaßen nicht der Fall ist, so bleibt ja Paulus seiner sonstigen Weise ganz treu, wenn er sich, statt wie



sonst oft durch andere zuweilen sehr zufällige Gedankenverknüpfungen, einmal durch die Gedankenfolge der petrinischen Stelle leiten läßt. Wenn nun aber in der petrinischen Stelle (3, 11) die Erwähnung des Friedesuchens augenfällig lediglich durch den Context der dort citirten Psalmstelle herbeigeführt ist, also nicht aus Paulus entlehnt sein kann, was liegt dann näher als das Motiv der Gedankenfolge, wonach sich auch Röm. 12, 18 diese Ermahnung an die Warnung vor Wiedervergeltung (12, 17; vgl. mit 1 Petri 3, 9) knüpft, in der petrinischen Stelle zu suchen? Und wenn die Ermahnung zur Demuth in Röm. 12, 16 b auffällt, weil das Thema von der Demuth bereits 12, 3 ff. abgehandelt ist, was liegt dann näher als das Motiv zu der Art, wie dieselbe sich an die Ermahnungen zu verschiedenen Liebesbeweisungen anknüpft, in 1 Petr. 3, 8 zu suchen? Dann aber haben wir trotz der Bemerkungen Möllers allerdings Ursache, die letztere Stelle nicht für ein Summarium der paulinischen, sondern Röm. 12, 16 a. 15. 10. 13. 16 b für eine Ausführung des thematisch prägnanten Petruswortes zu halten, wenn ich auch gern zugebe, daß mein Versuch, die Abweichung in der Gedankenfolge bei Paulus als absichtlich zu erklären, unhaltbar ist.

Besonderes Gewicht legen Baur und Möller auf die Stelle, welche vom Gehorsam gegen die Obrigkeit handelt; aber schon die total abweichende Art, wie Beide die Abhängigkeit der petrinischen darzuthun suchen, zeigt, daß diese keineswegs evident ist. Baur meint, der Ausdruck *ἀνταποκρίνηται* in der letzteren sei ohne die paulinische Stelle schlechthin unverständlich; allein er ist es nur bei seiner durchaus gekünstelten Erklärung desselben, welche erst den paulinischen Gedanken und namentlich den Begriff der *ἐξουσία*, welcher das Schlagwort der ganzen paulinischen Ausführung ist, in denselben hineinträgt (S. 232). Aber eben darin, daß dieses Schlagwort bei Petrus fehlt, zeigt sich, daß dessen Ausführung von der paulinischen unabhängig ist, zumal gerade auf ihm die entwickeltere Anschauung von dem Wesen der Obrigkeit ruht, welche seine Darstellung von der des Petrus unterscheidet (vgl. a. a. O., S. 350). Möller dagegen stützt sich darauf, daß Paulus, wenn er die petrinische Stelle benutzte, den Gedanken in 2, 15. 16 ganz

übergangen haben müßte (was nicht auffallen kann, da derselbe nicht einer allgemeinen Darlegung über die Pflicht gegen die Obrigkeit angehört, sondern dem speciellen Zusammenhange, in welchem dieselbe bei Petrus behandelt wird) und daß der Gedanke an den Beruf der Obrigkeit (2, 14) für den Zusammenhang bei Petrus unwesentlich, also aus Paulus entlehnt ist. Allein wie eng derselbe in den petrinischen Zusammenhang gehört, erhellt schon daraus, daß von den ἀγαθοποιοί und κακοποιοί in diesem Zusammenhange auch sonst (B. 12. 15) die Rede ist, und gerade das Durchklingen dieser petrinischen Stichworte bei Paulus (13, 3. 4) macht es so wahrscheinlich, daß ihm unsere Stelle vorschwebte. Möller's Beweisführung für die Originalität von Röm. 13, 7 gründet sich auf die Erklärung, wonach das πᾶσιν sich auf alle Obrigkeit bezieht, während schon der Gegensatz in B. 8 zeigt, daß es auf alle Menschen geht und die bedeutsame Verknüpfung der Pflichten des τιμᾶν und ἀγαπᾶν in Röm. 13, 7. 8 (vgl. 1 Petri 2, 17 und dazu S. 419) ignoriert er.

Was endlich das Verhältniß des Citats in Röm. 9, 33 mit 1 Petr. 2, 6. 7 betrifft, so gebe ich zu, daß Möller (S. 369 ff.) scharfsinnig auf manche Schwächen meiner Deduction aufmerksam gemacht hat; allein daß das Zusammentreffen nicht zufällig sei, räumt auch Baur ein, und daß bei Paulus der Nerv der Argumentation auf dem Schlusse aus Jes. 28, 16 ruht, motivirt noch nicht die Verschmelzung dieser Stelle mit Jes. 8, 14, welche Paulus offenbar schon im Sinne hatte, als er den Schluß von Röm. 9, 32 schrieb. Nun finden sich aber beide Stellen, zwar nicht verschmolzen, sondern vielmehr in einen bedeutsamen Gegensatz gestellt bei Petr. 2, 6. 7. Da aber ihre Anwendung hier durch den ganzen Zusammenhang getragen und namentlich die erstere bei Petrus ausführlicher citirt wird, so ist an eine Entlehnung aus Paulus kaum zu denken und daher die Annahme sehr nahe gelegt, daß dem Apostel Paulus aus der petrinischen Stelle die beiden Jesajasmorte so verbunden vorschwebten, daß er sie hier in eines verschmolz, wenn auch allerdings eine solche Verschmelzung auch sonst bei seiner Benutzung des A. T. nichts Seltenes ist.

Wie aber bei den Parallelen aus dem Römerbrief, so spricht auch bei denen aus dem Epheserbrief Manches dafür, daß hier dem

Apostel Paulus die Erinnerung an den petrinischen Brief vorschwebte. Ich habe bereits a. a. O., S. 425. 426 darauf aufmerksam gemacht, daß sich der Brief an die Epheser in manchen Punkten von den übrigen paulinischen unterscheidet und daß er gerade in diesen Punkten mit dem petrinischen verwandt ist. Gewiß ist diese Erscheinung von unleugbarer Bedeutung für unsere Frage. Huther freilich leugnet dieselbe, ohne sich auf meine Gründe einzulassen (S. 18), und behauptet, die Verschiedenheit des Epheserbriefs von den andern Paulinen erkläre sich aus seiner besonderen Tendenz als eines Circularbriefs. Aber das ist ja eben das Eigenthümliche, daß Paulus, der sonst nie Circularbriefe geschrieben hat, es hier thut, wo zufällig auch von Petrus ein Circularbrief an denselben Gemeindekreis vorliegt, und das kann doch kaum, wie Möller S. 366 meint, in der Aehnlichkeit der Situation beider Verfasser ihren Lesern gegenüber seinen genügenden Grund haben, da doch Paulus auch den makedonischen, den griechischen, den syrischen und andern Gemeinden gegenüber in der Lage war, ihnen einen Circularbrief schreiben zu können. Wie deshalb der Epheserbrief eine unechte unapostolische Nachahmung sein sollte, weil der Verf. durch die Thatsache, daß die Gemeinden Kleinasiens einen ihnen gemeinsam geltenden Brief des Apostels Petrus besaßen, sich bewogen fand, ihnen ebenfalls gemeinsam ein Wort ähnlicher Mahnung zuzurufen, wie es für die wesentlich veränderten Zeitverhältnisse und den wesentlich anders gewordenen Personalbestand dieser Gemeinden Noth that, das kann ich doch nicht einsehen. Und ebensowenig kann ich es auffallend finden, wenn gerade bei einem solchen Schreiben dem Apostel jener Petrusbrief vorschwebte und in seiner eigenthümlichen Art für dieses Schreiben mitbestimmend wurde. Freilich meint nun auch Möller, gerade in jener Aehnlichkeit der Bestimmung liege ein ausreichender Erklärungsgrund für manche verwandte Erscheinungen in beiden Briefen. Dies würde allerdings der Fall sein, wenn z. B. an die Stelle der üblichen paulinischen Dankfagung für den gesegneten Zustand der Leser hier eine allgemeine Lobpreisung träte. Allein wenn eine solche an 1 Petr. 1, 3—12 erinnernde in Eph. 1, 3—14 vorausgeht und dann doch die übliche Dankfagung folgt, so ist doch die

Annahme sehr nahe liegend, daß ihm bei jener, die sonst in keinem seiner Briefe vorkommt, der petrinische Brief vorschwebte. Und wenn ich auch auf die relativ stärkere Mischung des dogmatischen und ethischen Elementes in dem Epheserbriefe nach den Gegenbemerkungen Möller's ein geringeres Gewicht lege, so bleibt doch, was Möller übergeht, noch die Eigenthümlichkeit, daß sich in beiden Briefen die sittliche Ermahnung in die Lehren für einzelne Stände zuspitzt, und der an 1 Petri 5, 14 anklingende, wenn auch eigenthümlich paulinisch ausgeführte Schlußsegen Eph. 6, 23. Da die einzelnen Anklänge an den Epheserbrief zwar sehr zahlreich, aber weniger umfassend sind als die an den Römerbrief, so mögen wir Möller zugeben, daß sich hier der Beweis von der Originalität der petrinischen Stellen noch weniger stringent aus der Detailvergleiche führen läßt; allein daß es auch hier an Indicien, die eher dafür als dagegen sprechen, nicht fehlt, glaube ich ausreichend gezeigt zu haben.

Damit möchte ich meine geschichtliche Auffassung des ersten Petrusbriefs nochmals eingehenderer Prüfung empfohlen haben<sup>a)</sup>.

## 2.

Ueber die moderne

### Entwerthung der Dogmatik und der Symbole

und über die

Herausbildung der Glaubenslehre aus dem Gemeindebewußtsein.

Mit Berücksichtigung der  
christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen von D. A. Schweizer.

Von

J. P. Romang, emer. Pfarrer. b)

In den kirchlichen Bewegungen unserer Tage handelt es sich, obschon nach Umständen das Gegentheil versichert wird, nicht nur

a) Die Untersuchung über den zweiten Petrusbrief folgt in einem der nächsten Hefte. Die Redaction.

b) Der hier in Uebearbeitung erscheinende Aufsatz ist ursprünglich für eine



um Kirchenverfassung, sondern auch um eine andere Gestaltung der Lehre. Und mit der Umgestaltung der Lehre wird nothwendig der Glaube, inwiefern er theoretische Ueberzeugung, Fürwahrhalten ist, ein anderer, und muß auch als Gemüthsleben damit nach Richtung und Ton modificirt werden, gesetzt die gemüthlich-praktische Lebensentwicklung sei nicht eins und dasselbe mit dem Fürwahrhalten, und diese könne bei ungleichem religiösen Vorstellen bisweilen einen ungefähr gleichen Werth haben. Um Lehre und Glauben aber muß es sich handeln bei jeder tiefer gehenden religiösen Entwicklung, und die äußerliche Verfassung ist gewiß das Unwichtigere.

Eine wahre Befriedigung empfanden wir demnach in dieser Beziehung bei der ersten Durchsicht der „christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundfätzen von D. A. Schweizer, Leipzig 1863“, weil hier unverhüllt und rückhaltlos eine Neugestaltung der Glaubenslehre dargeboten wird, wie sie dem gegenwärtigen Entwicklungszustande der evangelischen Kirche entspreche.

Ohne Zweifel ist dieses Werk eine der bedeutsamsten Erscheinungen der theologischen Literatur seit längerer Zeit. Kaum trat seit Langem in einem andern Buche eine solche Gediegenheit des Inhalts vor den Leser hin, eine solche Kraft ruhig-festen Denkens, bei absichtlicher Vermeidung aller Schaustellung theologischer Gelehrsamkeit doch eine so sehr Achtung gebietende Rundgebung der reichsten wissenschaftlichen Bildung, und bei strenger Enthaltung von aller negativen Vielgeschäftigkeit eine so bestimmt ausgebildete Lehre, in so sicherer Beherrschung und so fest in einander greifender Bearbeitung ihres Gegenstandes, und, was vielleicht die größte Auszeichnung ist, in so durchsichtiger Klarheit der Darstellung. Wie etwas ganz Anderes ist uns hier dargeboten, als wenn so Manche nur im Verneinen Geschick an den Tag legen, hingegen, sowie sie selbst etwas an die Stelle des Negirten setzen wollen, nur unbestimmte Phrasen aufführen, unklare Begriffe, unhaltbare Formeln, die Einen in leichtester Trivialität, die Andern in nicht weniger widerwärtiger speculativ und genial sein sollender Ueberschwänglich-

---

Kirchenzeitung geschrieben worden, was man in Hinsicht auf Ton und Haltung berücksichtigen wolle.

keit, wobei die Erstern zeigen, daß sie von den vorliegenden Problemen nie eine Ahnung gehabt haben, die Andern diese jedenfalls nicht gelöst zu haben sich einbilden konnten, wenn sie sich geübt hätten, bei jedem Wort einen scharf ausgeprägten wirklich denkbaren Begriff zu denken und in richtiger Urtheilbildung und wohlbegründeter Schlußfolge Begriffe und Sätze zu verbinden.

Das Buch wird freilich für Manche kein erfreuliches Geschenk sein. Sehr achtungswerthe Frömmigkeit kann sich an Manchem darin stoßen, und nicht in Allem, sogar in wissenschaftlich-formeller Hinsicht, in dialektischen Unterscheidungen und systematischen Anordnungen, wird es allgemein normgebendes Ansehen gewinnen. Was den Inhalt anbetrifft, so sollten jedoch Diejenigen, welche noch immer vor Schleiermacher eine willige oder unwillige Ehrerbietung an den Tag legen, sich wohl bedenken, bevor sie so hart über Schweizer urtheilen, wie schon geschehen ist. Denn obgleich er überall die Selbstständigkeit eines kräftigen und vielbegabten Geistes bewährt, so ist er in diesem ersten Bande von der Schleiermacher'schen Richtung im Wesentlichen nicht abgegangen und drückt sich in mehrfachen Beziehungen auf eine dem gemeinen religiösen Bewußtsein besser als Schleiermacher entsprechende Weise aus.

Ohne auf das Werk im Ganzen näher einzugehen, möchten wir uns jedoch hier einige Bemerkungen erlauben über zwei Punkte, in denen Schweizer, obgleich auch dabei gewissermaßen von Schleiermacher ausgehend, doch eine ziemliche Verwandtschaft zu verrathen scheinen kann mit gewissen sich eben jetzt sehr hervordrängenden Parteien, zu denen er doch offenbar weder gehört noch gehören will — seine Stellung zur Dogmatik und die von ihm als einzig richtig dargestellte Herausbildung der Glaubenslehre aus dem Gemeindebewußtsein.

---

In der neuesten Zeit, bei den Wortführern der von Baden ausgehenden Bewegung und bei Denen überhaupt, welche auf eine kirchliche Umgestaltung ausgehen, macht man eine früher nicht gebräuchliche Unterscheidung zwischen Dogmatik und Glaubenslehre, und erklärt ausdrücklich, daß die dogmatische Kirche aufhören müsse,

daß nur auf ethischer und, obgleich sie sich zum Historischen nicht anders stellen als zum Dogmatischen, wohl auch auf historischer Grundlage eine umfassendere kirchliche Gemeinschaft möglich sei. Wirklich scheint bei dem im Gange befindlichen Kreuzzuge — per antiphrasin — die Parole ebensosehr zu lauten: nieder mit dem Dogmatismus, als: hoch Gemeindeprincip!

Da nun Schweizer, ganz anders als jene, auf die Verfassung weniger Gewicht zu legen scheint, hingegen die Lehrerneuerung als Hauptaufgabe ansieht, so verwunderten wir uns anfänglich, daß auch er so entschieden sich gegen die Dogmatik erklärt und nur von Glaubenslehre hören will. Sonst galten beide Ausdrücke für gleichbedeutend. Schleiermacher stellte das deutsche Wort auf den Titel seiner Werke, gebrauchte aber fortwährend auch das andere. Warum soll denn hierauf so viel ankommen? Hier thut schwerlich der Name viel zur Sache. Gesezt auch, das griechische Wort Dogma habe zuerst im religiösen und sogar im philosophischen Sprachgebrauch eine etwas andere Bedeutung gehabt, als Glaubenslehrepunkt, so haben doch seit Langem beide für gleich gegolten.

Schweizer jedoch legt so sehr, wie irgend Einer der Andern, großes Gewicht auf diese Unterscheidung. Dogma ist ihm nur kirchliche Sakung, die Dogmatik also Kirchensakungswissenschaft, die Glaubenslehre aber die Lehre dessen, was wirklicher Glaube der evangelischen Christenheit sei (III), die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens der evangelisch-protestantischen Kirche auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe (32), aus dem jetzt lebenden Bewußtsein der Kirche (58), des Glaubens, wie er jetzt geglaubt wird (III), so daß die Dogmatik die Ueberzeugungsbeschlüsse, die Glaubenslehre aber die wirkliche Ueberzeugung zu verarbeiten habe (24). Indessen sagt er selbst: „die Lehrauffassung könne, und zeitweilig müsse sie zum Dogma gemacht werden“ (21). Das Eine kann also, muß hiaweilen, das Andere sein. Ob nicht dem Begriffe nach beide dasselbe seien, in der Wirklichkeit es sein sollten, und nur in incorrecten Zuständen nicht zusammenfallen? welches Letztere würde geltend

gemacht werden können, ohne diese Begriffsbestimmung und Terminologie von zweifelhaftem Werthe, die auch praktische Verwirrungen, Unklarheiten und bei geringeren Leuten Unlauterkeiten zur Folge haben dürfte.

Allerdings ist die Aufstellung von Glaubenslehrsätzen nicht selten zu einem der Gesetzgebung im Staat sehr ähnlichen Verfahren geworden, der Lehrsatz zu einer Vorschrift, was in der Gemeinschaft geglaubt werden solle, und seine Geltendmachung dann zu einer Hemmung des religiösen Lebens. Dies gehört aber zu den Corruptionen, die, wie schon Plato wußte, bei allen, auch den vorzüglichsten Dingen, wie sogar seine Republik, zu Zeiten eintreten. Eigentlich sollten überall die Bekenntnisschriften der Kirchen, gesetzt sie seien ausgegangen von den zur bestimmten Zeit anerkannten kirchlichen Behörden, nicht sowohl Glaubensvorschriften sein, als zunächst Erklärungen darüber, was in der bestimmten Religionsgemeinschaft geglaubt und gelehrt werde, ganz wie Schweizer dies in der Glaubenslehre dargestellt wissen will, je nach den Umständen zuvörderst hier mehr zur Verständigung der Gemeinschaft in sich selbst, dort mehr zur Auseinandersetzung mit andern Religionsgemeinschaften oder mit den Staatsgewalten. Zumuthungen aber, in der bestimmten Weise zu glauben und zu lehren, waren sie nur in dem Sinne, daß, damit diese Erklärungen eine Wahrheit seien, wer sich ihnen nicht conformirte, nicht als Mitglied der Gesellschaft betrachtet werden sollte. Vom Standpunkt der religiösen Gemeinschaft aus war dawider wohl nicht viel zu sagen. Und wenn der Staat die sich nicht Conformirenden nicht als Bürger anerkennen, oft nicht innerhalb seiner Grenzen dulden wollte, so fällt diese zu einem Zwang für die Gewissen werdende Härte dem Staat zur Last. In dem angegebenen Sinne waren solche Bestimmungen der geltenden Lehre zur Zeit der Reformation unerläßlich für die Gemeinschaften in sich selbst und für die Auseinandersetzungen mit dem Staat und sie sind überall und jederzeit um so mehr unerläßlich, je mehr verschiedenartige wirklich mit ihrem Glauben Ernst machende Religionsgemeinschaften neben und durcheinander in einem Staat bestehen, jede aber doch wissen sollte, wer zu ihr gehöre, wessen sie sich von den andern zu versehen habe, und der Staat zu der doch



nothwendig ihm vorzubehaltenden Anerkennung sich vergewissern muß, ob eine bestimmte Gemeinschaft sich mit der Sittlichkeit und der Staatsordnung vertrage. Wenn es mit den religiösen Zuständen dahin gekommen ist, daß die Kirchenmänner lieber nicht darnach fragen, so sollten auch in Staaten, wo die Cultfreiheit innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung garantirt ist, vor der Anerkennung und In-Schutz-Nahme auch der sittlich und politisch nicht verdächtigen neuen Religionsgemeinschaften die Staatsmänner anstandshalber nach den Grundsätzen und Lehren derselben fragen; in Ansehung einiger, z. B. der Mormonen, ist Grund genug, es im Interesse der Sittlichkeit zu thun, und bei den Jesuiten halten gerade die freisinnigen Staatsmänner dafür, sie müssen es der Staatsordnung wegen thun. Daß die kirchlichen Gemeinschaften sonst immer bestimmte Lehren als bei ihnen geltend bezeichnet, sie also insofern als Lehrsatzung aufgestellt haben, ist keineswegs als der Natur der religiösen Entwicklung und den Forderungen der Vernunft widerstreitend anzusehen. Die Kirchengesamtsatzungswissenschaft war ehemals meistens auch wirklich die wissenschaftliche Darstellung des Glaubens, wie er geglaubt wurde. Und auch die jetzt geringschätzig von der Dogmatik Redenden werden eigentlich nicht behaupten wollen, daß solche Zustände in jeder Hinsicht die am wenigsten gesunden gewesen seien. Doch in Beziehung hierauf wird später noch Einiges in Erwägung gezogen werden.

Deswegen aber ist auch die mit den Veränderungen der Bildungszustände eintretende Abweichung von den früher geltenden Dogmen nicht ohne Weiteres als eine Verirrung zu tadeln und ihr jede Berechtigung abzuspochen. Ein großer Theil der Kirchenglieder findet gegenwärtig allerdings in den zur Zeit der Reformation aufgestellten Bekenntnißschriften nach ihrer ganzen Ausführlichkeit nicht den Ausdruck seiner wirklichen religiösen Ueberzeugung — die Einen, weil sie in Folge wirklichen Bildungsfortschrittes mehr vernunftwissenschaftliche, Andere, weil sie auf irgend eine Veranlassung hin sonst andere ernstlich religiöse Ueberzeugungen angenommen haben, Manche aber auch, sowohl Gebildete als Ungebildete, weil sie in eigentliche Irreligiosität versunken sind. In

solchen Zuständen ist denn eine Abhülfe dieser Mißverhältnisse eine hohe sittliche Aufgabe.

Aber ist es der richtige Weg, um aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen, sofort alle Bekenntnißerklärungen, alle Symbole zu verwerfen? Daß viele Andere sich in diesem Sinne aussprechen, darüber haben wir uns nie sehr gewundert, wohl aber jetzt, daß ein Mann von so ruhigem, durchdringendem, bemessenem und überlegenem Geiste, wie Schweizer, es auch thut. Wenn wir uns denn erlauben, Einwendungen dagegen zu erheben, so möchten wir uns eigentlich nicht diesem Manne gegenüberstellen, sondern ein ziemlich häufig vorkommendes Verfahren auf seine wahre Bedeutung zurückzuführen suchen.

Viele meinen jetzt, sich als Männer der Wissenschaft und als Bahnbrecher zum Mindesten eines neuen Weltalters, einer durchgreifend andern Gestaltung der christlichen Kirche (doch ja nicht, wie man den Petrinischen und Paulinischen gegenüber früher etwa von einer Johanneischen redete) zu legitimiren, wenn sie von der Dogmatik reden, als ob es gar keine mehr geben sollte. Dies ist allerdings ein noch weiterer Fortschritt, als wenn man sonst den kirchlichen Bekenntnißschriften, den Symbolen, ent wachsen zu sein meinte. Denn auch die über die Symbole Hinausgehenden wollten sonst immer eine Dogmatik aufstellen oder doch haben, als kirchliche Hauptwissenschaft, die dann freilich nicht Kirchensakungswissenschaft war, sondern zunächst, wie jeder von der seinigen überzeugt war, eine Fortbildung der Glaubenslehre. Den Nachbetern ist dieses Gebahren nicht übelzunehmen, nachdem Rothe ihnen in Worten dieser Art vorgesprochen, und dann in seiner eigenthümlichen Weise Schenkkel, der doch vor ganz wenigen Jahren die wohl dickleibigste Dogmatik geschrieben hat, und nun auch Schweizer sich in der angeführten Weise über die Dogmatik ausspricht und in Ansehung der Symbole sogar ausdrücklich sagt, die symbolbildende Zeit sei längst vorüber, die geschichtlichen Bedingungen zur Dogmenfeststellung längst nicht mehr vorhanden. Wir wissen auch sehr wohl, wie man zu solchen Aussprüchen kommen kann, und glauben wenigstens einigermaßen zu wissen, inwiefern sie richtig sind, und zugleich, weswegen es bis auf einen gewissen Grad so ist. Man sollte sich jedoch klar werden, was

damit erklärt werde, und wohin man auf dem Wege sei, wenn es ganz dem also wäre.

Wenn die Behauptung, daß die bisherigen Bekenntnisse definitiv dahin gefallen seien und keine andern aufgestellt werden können, buchstäblich und unbedingt gelten müßte, würde dann nicht nothwendig die Zeit bestimmter, faßbarer kirchlicher Gemeinschaften vorüber sein? Herr Schweizer jedenfalls, wenn auch vielleicht Andere, wird nicht verneinen, daß ohne allen bestimmten Ausdruck der Glaubensüberzeugung in Vorstellungen, Begriffen und Worten keine Selbstverständigung des gläubigen Subjects, ohne alle äußerliche Hinstellung eines solchen Ausdrucks des gemeinsamen Glaubens keine Verständigung der Glieder der Gemeinschaft unter einander, keine Anerkennung der Regtern von Seiten anderer Gemeinschaften und des Staats denkbar ist, daß mithin, wenn in jeder Hinsicht, in jeder Bedeutung des Wortes, die Zeit der Symbole vorüber wäre, dann nothwendig auch die Zeit des Bestehens kirchlicher Gemeinschaften vorüber sein würde. Nicht unser Einer blos, nicht nur hornirte und verknöcherte Kirchenmänner haben solche Gedanken, und auch nicht nur Juristen, welche überall die alten Rechtsbestände gegen alle Fortentwicklung erhalten möchten. Indessen allerdings vorab die Juristen, aber auch die den Fortschritt begünstigenden, würden etwas dieser Art sagen, sobald sie über das doch unvermeidliche Heraustreten der religiösen Gemeinschaft in die Sphäre des allgemeinen Rechtszustandes sich auszusprechen veranlaßt werden. Wir könnten eine vielbesprochene öffentliche Verhandlung anführen, bei der ein solcher Staatsmann die Theologen erinnerte, daß sie auf dem Wege seien, sich in's ganz Unbestimmbare zu verlieren. Die Theologen sollten aber nicht erst durch die Juristen hieran erinnert werden müssen. Und von einem noch andern jedenfalls nicht als unbedeutend anzusehenden, wie kaum Andere die fortschreitende Entwicklung fördernden Mann haben wir etwas hierher Gehöriges anzuführen. Fichte d. Aelt. sagt in seiner Sittenlehre: „Es muß in der Kirche etwas vorausgesetzt werden können, das sich ansehen läßt als das Glaubensbekenntniß der Gemeine, oder als ihr Symbol.“

Freilich als durchaus, in allen seinen Bestimmungen, für alle

Zeiten unveränderlich sollte, was doch nur menschliche Formel ist, nie gelten wollen. Gesezt, es müsse Jeder, der ein religiöses Bekenntniß mit dem Ernst wahrhaft religiöser Ueberzeugung ergreift, ewige, göttliche Wahrheit darin ergriffen zu haben glauben, wie dies auch bei den jetzt aufgestellten Glaubenslehren der Fall ist; so darf er sich doch nicht überreden, das vollkommene Verständniß derselben in der vollkommensten, für alle Zeiten angemessensten Form gewonnen zu haben. Gibt es auch ewige Wahrheit, so ist doch die Erkenntniß derselben für den Menschen einer zeitlichen Entwicklung unterworfen, und das zeitlich sich Entwickelnde ist in keinem einzelnen Moment ganz herausgetreten, also auch nicht in die diesem Moment entsprechende Formel ganz zu befassen. Auch Fichte sagt dann: „das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmäßig wirkende Lehre immerfort verändert werden“. Dies begehren wir nicht zu ignoriren, gedenken es nicht zu tadeln, wenn es am rechten Orte und in der rechten Weise geltend gemacht wird. Selbst die Urheber der protestantischen Bekenntnißschriften hatten nicht die Annahme, eine für alle Zeiten durchaus unveränderliche Satzung aufzustellen. Wohl bei Allen war die Meinung, von Einigen wurde es ausgesprochen, daß man aufzunehmen willig sei, was als in der Schrift begründet möchte nachgewiesen werden. Ja sogar in der katholischen Kirche soll nicht eine absolute Unveränderlichkeit des Dogma's behauptet werden, sonst könnte es keine Erweiterung desselben geben, weder durch die Concilien, noch auf demjenigen Wege, auf welchem vor einigen Jahren das übrigens ebenfalls aus einer langen, freilich sehr eigenthümlichen, Entwicklung hervorgegangene Dogma von der unbefleckten Empfängniß aufgekomen ist.

Das Symbol ist zu vergleichen der Form jedes organisch-lebendigen Wesens, wie denn das Religiöse im Einzelnen und in der Gemeinschaft im höchsten Sinne des Wortes ein Lebendiges ist und nur in organischer Bewegung und Entwicklung gesund bleibt. Diese Form stellt sich äußerlich dar als in jedem Augenblick feste Gestaltung nach innen und außen, als bestimmte Abgrenzung der einzelnen Organe gegen einander und des Ganzen gegen außen. Ohne eine solche, in jedem einzelnen Augenblick als bestimmt ab-



grenzend, zusammenhaltend und fest sich darstellende Form könnte das Lebendige gar nicht existiren. Nichtsdestoweniger aber wird dieselbe auch immerfort von dem inwendig treibenden Leben umgestaltet, augenfälliger in den Perioden des stärkern Wachsthum, mehr oder weniger aber auch, wo sich das Lebendige nur in gesundem Bestande erhält, denn auch da findet eine stete Erneuerung statt. Diese Umgestaltung vollzieht sich aber in gesunden Zuständen nach dem einwohnenden Gesetz des Ganzen, als Wirkung des einheitlichen substantziellen Prinzips des Ganzen, in einem das Ganze durchwaltenden Proceß, doch vermittelt der Organe, nicht außer und nicht im Gegensatz zu denselben. Die Weise dieser Bewegung ist verschieden bei den verschiedenen Organismen. Die eine Weise des Verlaufs aber ist der Gesundheit des bestimmten Lebendigen zuträglich, als die andere, und bei allen wird Krankheit, bis zum Untergang, die in den einen Organen zu sehr hervortretende, in den andern zu sehr zurückgedrängte Thätigkeit, die unordentliche, die ideale Harmonie des Ganzen verlegende Bewegung. Nie aber kann ein lebendiger Organismus bestehen ohne eine bestimmte Form. Das Ende derselben ist sein Tod, seine Auflösung. Dieses Alles gilt unbestreitbar auch für das Religiöse, schon für das religiöse Bewußtsein-Leben des Einzelnen, noch augenfälliger jedoch für die Gemeinschaft. Daher war man bisher überall der Meinung, Fichte nicht weniger, als die Päpste, das bisherige Symbol habe zuweilen zu gelten, bis es auf organische Weise durch ein anderes ersetzt werde, bis die Kirche sich von der vollkommeneren Richtigkeit eines neuen habe überzeugen lassen. Auch Die, vor welchen wir uns diese Rede zu führen erlauben, werden, die Sache allgemein gefaßt, nicht anderer Meinung sein, jedenfalls nicht Herr Schweizer. Nur in Hinsicht auf die richtigste Entwicklungsweise, auf die Beurtheilung bestimmter Bewegungen, gehen die Ansichten auseinander. Die ungleich tiefere Innerlichkeit und Zartheit des religiösen Lebens läßt überall nicht eine so bestimmte äußerliche Regulirung und Abgrenzung zu, wie das Leben in der Rechtsgemeinschaft. Das jedoch ist auf beiden Gebieten ähnlich, daß die frühere Form bestehen sollte, bis in organischer Entwicklung die gleichsam in und unter jener gebildete

neue dieselbe abstößt, und daß, selbst wenn der Umgestaltungsproceß sich nicht in organischer Gesetzmäßigkeit vollzogen hätte, nach der augenblicklichen Auflösung gleichsam dem Todesmoment des frühern Lebens, sofort eine andere Form sich erzeugen muß, wenn die Gemeinschaft nicht zu Grunde gehen soll. Schon in der Rechts- und Staatsgemeinschaft hält es aber schwer genug mit der gesunden Entwicklung, und noch schwerer in der religiösen Gemeinschaft. Vermöge seiner derbern Natur erträgt der Staat mehr. Und wenn auch der frühere wirklich sich aufgelöst hat, so bildet sich, nach einer im Material desselben wirkenden Nothwendigkeit, in irgend einer Weise sogleich ein neuer. In Hinsicht auf die religiöse Gemeinschaft kann es damit länger gehen. Bei einem Bergsturz ist gleich im folgenden Moment eine andere Aufhäufung des mineralogischen Stoffes vorhanden; lange aber geht es, bis dieselbe sich wieder mit dem Schmucke organischen Lebens bekleiden mag.

Gäbe es also gar kein Symbol mehr, und könnte keines sich erzeugen, gar keine Lehre als geltend ausgesprochen werden, so hätte nothwendig die religiöse Gemeinschaft als solche bis auf Weiteres zu existiren aufgehört. Wir wissen aber wohl, daß auch Diejenigen, welche großen, bisweilen zu großen, Werth auf positive Glaubensformen legen, Herrn Schweizer beistimmen, daß die symbolbildende Zeit vorüber sei, weshalb denn die Einen krampfhaft an den Symbolen der Reformationszeit festhalten, die Andern sie wenigstens noch einstweilen in Ehren halten möchten, als ein Panier, das doch für Viele immer noch zur Sammlung diene, als doch immer noch einigermaßen zusammenhaltende Form, ähnlich den Gesetzen, den Verfassungsformen des Staats, die nicht mehr genau beobachtet, indessen nicht für aufgehoben erklärt werden, bis andere zur Geltung gelangt sind. Es gibt auch wirklich immerfort noch solche Wirkungen der Symbole. Und inwiefern der Glaube nur in einer Umwandlung begriffen ist, nicht aber seiner gänzlichen Auflösung entgegengeht, würde man nicht an aller Befähigung der Zeit zur Symbolbildung verzweifeln sollen, und zwar um so weniger, je weniger man sich die Unhaltbarkeit der ganz unveränderten bisherigen verbergen kann.

Allerdinge freilich ist jetzt nicht eine Zeit leichter Symbolbildung,

wie die der Reformation und der alten Concilien. Warum? Weil jetzt nicht eine Zeit mächtiger und in jedem gewissermaßen für sich bestehenden Gebiete wesentlich gleichartiger Entwicklung und Gestaltung religiösen Lebens ist. Nur weil die Reformationszeit eine solche gewesen ist, konnte sie mit ungleich größerer Leichtigkeit Symbole erzeugen. Die religiöse Lebensströmung war mächtig und auf jedem Gebiet wesentlich gleichartig, und im Drang der Umstände consolidirte sich das gemeinsame Bewußtsein großer Gemeinschaften vermöge seines großen Gewichts in diesen Formen, während eine solche Consolidation selbst damals weniger leicht gewesen ist für kleinere Parteien, und es noch weniger gewesen sein würde, wenn man dieselben ohne Verfolgung hätte gewähren lassen, in welchem Falle sie sich weniger zusammengeschlossen haben würden. Die Reformationszeit blieb stehen auf dem tiefern Grund der christlichen Religion, behielt auch das wichtigste Material zum neuen Kirchenbau bei, und der Drang des Aufbauens waltete vor über dem des Abbrechens. Inwiefern es jetzt allerdings sehr anders ist, befinden wir uns denn auch nicht in einer Epoche wenigstens unmittelbarer Fortbildung, sondern vielmehr gefahrvoller Auflösung der Kirche, die sich wirklich auflösen mußte, wenn es nicht doch noch Gemeinsames in ihr gäbe, das sich bei unserer dialektischen und Sprachbildung sollte aussprechen lassen.

In dem Maße aber, wie mit Recht gesagt werden kann, unsere Zeit habe keinen Beruf zur Symbolbildung, würde man auch mit Recht sagen können, die Kirchenmänner haben um so mehr das Wesentlichste der bisherigen Symbole, als noch einigermaßen zusammenhaltende Form, geltend zu machen. Auch ist nicht ganz alles Vertrauen zu einer etwelchen symbolbildenden Befähigung aufzugeben. Jedenfalls sollte man sich nicht auf diese neueste Weise gegen alle Dogmatik erklären.

Es ist auch gewiß, bewußt oder nicht recht bewußt, bei dieser Auflehnung gegen Symbol, Dogma, Dogmatik und alle Verpflichtung der Geistlichen auf eine bestimmte Lehre, eigentlich um etwas Anderes zu thun. Nicht alle und jede in der Gemeinschaft anzuerkennende Lehre will man verwerfen, aber die bisherige will man nicht mehr gelten lassen, sondern möchte für den ein sehr anderer

gewordenen religiösen Bewußtfeinszustand eine entsprechende Form gewinnen, die dann auch anerkannt werden sollte. Warum das nicht offen aussprechen? Dessen hätte sich Niemand zu schämen, der es recht ausrichten könnte.

Es wünschen wirklich auch Diejenigen, welche scheinbar gegen alle Dogmen sich erheben, sogleich etwas aufzustellen, was als Ausdruck der gemeinsamen Ueberzeugung anerkannt werden sollte. Wo ein reicherer Ueberzeugungsgehalt vorhanden ist, wird dieser nach innerem Drang in Lehrsätzen hingestellt, in ähnlicher Weise, wie von den bisherigen Dogmatikern. Auch Herr Schweizer, gleichviel ob er nur das Wort „Glaubenslehre“ gebrauche, stellt eine Dogmatik auf, in eben so entschiedenem Ton, eine ebenso weitläufige, eine bei der großen Feinheit des Ausdrucks und der steten Rücksichtnahme auf die schwierigsten wissenschaftlichen Probleme für das Volk nicht leichter, als die frühern, verständliche, die vielleicht bisweilen auch mehr sagen will, als man wissen kann, wenn nicht mit gleicher Prätension göttlicher Offenbarung in allen Einzelheiten, doch mit kaum viel geringern Ansprüchen wesentlicher Richtigkeit und demnach bleibender Bedeutung, daß sie mit der Zeit Anerkennung und Geltung finden sollte, gerade wie das, was er bei den Frühern Kirchensatzungswissenschaft nennt. Uns dünkt auch gar nicht, daß sich dies für ihn nicht zieme, gewiß besser als für manche Andere. Bei wohlbegründetem Bewußtsein sicherer Erkenntniß ist ein Auftreten dieser Art durchaus natürlich, ja beinahe nothwendig. Nur wer eine Ansicht, die er blos für eine subjective zu geben wagt, dem vorzugsweise urtheilsfähigen Publicum zur Würdigung vorlegt, wie Fichte meinte, daß die Fortbildung des Symbols sich vollziehen sollte, wird billig geringere Ansprüche machen. Aber den Unterschied einer solchen Glaubenslehre und einer Dogmatik, die nicht eine bloße Wiederholung der Bekenntnißschriften ist, sondern eine Fortbildung der Lehre anstrebt, vermögen wir nicht einzusehen. Wohl sähe Schweizer selbst es nicht für ein Uebel an, wenn seine Glaubenslehre recht bald zu ähnlicher Geltung durchdränge. Dann aber wäre sie förmlichst Satzungswissenschaft geworden. Und da sie für das gemeinsame Bewußtsein zu weitläufig wäre, so würde er gestatten können, daß ihre Hauptsätze in der Weise



eines Symbols hingestellt würden. Um so nothwendiger wird in unserer Zeit die Auffassung des Glaubens in der Weise von Lehren, Dogmen, hingestellt, deren Anerkennung den Andern zugemuthet wird, je größer das Bedürfniß der begrifflichen Verständigung ist.

Was hat denn diese seit einiger Zeit so häufige Verwerfung aller Dogmatik und aller Symbole zu bedeuten? Doch wohl nichts Anderes, als daß man von der bisher geltenden so sehr abgeht, daß man nicht recht behaupten könnte, nur die nämliche Lehre fortzubilden, ja den Symbolen kaum recht als Urkunden der Lehre der Reformationszeit eine fortwirkende Bedeutung zugestehen will, für diejenige Lehre aber, welche man selbst aufstellt, wenigstens einstweilen noch keine allgemeine Anerkennung hofft, und bei der stärkeren Hervorhebung der beweglichen Entwicklung gegenüber der feststehenden Wahrheit nicht ganz gleiche Ansprüche auf lange dauernde Geltung der eigenen Sätze machen mag. Bei der Mannigfaltigkeit der Bildungsrichtungen in unserer Zeit darf auch wirklich für Manches, an dessen bleibender Wahrheit die zu tieferer Erkenntniß Hindurchgedrungenen nicht zweifeln können, nicht leicht allgemeine Anerkennung gehofft werden. Insofern ist allerdings unsere Zeit der Symbolbildung ungünstig.

Aber so sei man dann doch sich selbst klar und mache Andern klar, wohin man gekommen ist und wohin man auf diesem Wege kommen muß. Es bleibt denn doch unbestreitbar, daß wirkliche religiöse Gemeinschaft nur stattfindet bei wesentlicher Gemeinschaft der religiösen Ueberzeugung, und daß diese nicht zu deutlichem Bewußtsein gebracht werden kann ohne gemeinsames Bekenntniß. Alles Symbol, alles Dogma der bisherigen Kirche für aufgegeben erklären, heißt die Auflösung der Kirche proclamiren und dabei der Zeit alle Fähigkeit zu neuer Symbolbildung absprechen, wäre eine Verzichtung, Verzweiflung an der Herstellung jeder des Namens würdigen Kirche. Gewiß sollte man weder das Eine noch das Andere und will es eigentlich auch nicht, weder Herr Schweizer noch Die in Deutschland, nicht einmal die Leute der Zeitstimmen. Das ganz unveränderte Symbol der Reformationszeit wird aber von beinahe Niemand festgehalten und kann in gemein-naturgesetzlicher

Fortentwicklung der gegenwärtigen Bildung unmöglich wieder zu wahrer allgemeiner Geltung gebracht werden, sondern nur allenfalls durch eine providentielle Vernichtung der zeitherigen und Herbeiführung einer ganz andern Bildung, wie beim Untergang der classischen und dem Eintreten der ursprünglichen christlichen Cultur. So lange denn die Vielgestaltigkeit der Bildungs- und Ueberzeugungszustände fort dauert, würde, sei es in Beibehaltung des Wesentlichsten aus den frühern Symbolen oder durch Herstellung eines neuen, nur ein sehr vereinfachtes und verallgemeinertes Bekenntniß größere Gemeinschaften vereinigen können. Dies zeigt sich auch bereits theils in unausgesprochener Praxis, theils in förmlich ausgesprochenen kirchlichen Erklärungen. Es ist durchaus irrig, daß die alten Symbole ganz außer Wirksamkeit gesetzt seien, und daß wirkliche, bestimmbare Religionsgemeinschaften bestehen ohne alle Symbole. Aber sehr abgekürzt sind bereits an manchen Orten die geltenden Symbole, die Bestimmungen, wer zu einer jeweiligen Gemeinschaft gehöre. Wenn man z. B., wie Herr Schweizer von seinem Canton anführt, ohne das frühere Bekenntniß ausdrücklich zu verwerfen, sich bekennt zum Worte Gottes, zu Gesetz und Evangelium, nach den Grundsätzen der reformirten Kirche oder, wie im Canton Bern, nach den Grundsätzen der helvetischen Confession; so ist schon eine solche Erklärung, eine solche Verpflichtung der Geistlichen, ja sogar die in Genf mit genauer Noth durchgebrachte Anerkennung der heiligen Schrift als göttlicher Offenbarung — solches ist an jedem Ort eine Art von Symbol, von einigender Formel, bei der doch einigermaßen gesagt werden kann, wer zu der Gemeinschaft gehöre und wer nicht. In Genf können es Katholiken und Aatholiken nach dieser Erklärung wissen. Viele Protestanten könnten aber nichts Bestimmteres über ihre kirchliche Eigenschaft sagen, als etwa daß sie nicht Katholiken seien, sondern von Denen, die keine Bilder in der Kirche haben, und ebenso die Katholiken nur, daß sie die bekannten Gebräuche mitmachen.

Das eben Angeführte sind Einigungsformeln. Doch innige Einigung der Gemüther ist nicht wohl möglich, bei so wenigem und beinahe nur negativem Ueberzeugungsgehalt. Der Charakter einer christlichen und protestantischen Gemeinschaft würde sich indessen noch dabei erhalten

können. Wenn man dann aber, wie offenkundig im Canton Zürich, nach den Zeitstimmen und nach dem Prediger in Uster, bei dem Bekenntniß zur heiligen Schrift und zu den Grundsätzen der reformirten Kirche nur an den Einen Grundsatz der freien Forschung sich hält, demnach, weil er sich in freier Schriftforschung aus dieser selbst so ergebe, sogar auf der Kanzel sagt, daß Christus nicht so, wie die Berichte sagen, gelehrt haben könne, oder daß er wohl so geredet, sich aber geirrt habe, wie er denn dem Irrthum und der Sünde unterworfen gewesen sei — wenn man nur die Aussagen des eigenen Bewußtseins, wie diese jeweiligen sich zu vernehmen geben, gelten läßt und statt jener vorhin angeführten nur den Einen Grundsatz als feststehend darstellt, daß die Bewegung des religiösen Lebens ohne alle Beschränkung fortzugehen habe — dann ist allerdings klar, daß man nicht katholisch sei, aber ist da, wo die Nichtfreunde Platz nehmen und Jung-Indien Raum hätte, noch eine christliche — ja ist da überhaupt noch eine irgend bestimmbare, faßbare Gemeinschaft? Doch dahin ist man bereits gekommen, ohne Zweifel theilweise auch in Deutschland, und man muß auf dem von Vielen eingeschlagenen Wege immer mehr dahin kommen.

Gewiß thäte eine neue Symbolbildung noth. Es ließe sich auch, wenn man den Muth dazu hätte, ein reichhaltigeres und bestimmteres Bekenntniß aufstellen, als jene angeführten Grundsätze, ohne daß, mit Ausnahme sehr Weniger, Jemand dagegen aufstehen und sagen würde: nein, ich glaube das nicht. Nicht nur der Menschensohn würde passiren, sondern auch der Gottessohn. Und Erklärungen dieser Art sind nicht gar zu geringschätzig anzusehen. Schon beim Act der Confirmation haben sie eine Wirkung nicht bloß für einzelne tiefer erregte und gewissenhafte Confirmanden, sondern für die Gemeinden. Eine rechte Einigung der Geister würde indessen durch förmliche Symbolaufstellungen einstweilen nicht hergestellt werden, weil man denn doch wüßte, daß die ganz allgemein gehaltenen und in dieser Allgemeinheit nicht bestrittenen Worte sehr ungleich gedeutet werden.

Also — wird man sagen — kommen wir auf das Nämliche zurück, was wir bei Schweizer und noch ungleich mehr bei Andern, die nicht solche Gediegenheit und Bemessenheit des Geistes an den

Tag legen, nicht eine so inhaltvolle, so durchgebildete Lehre aufstellen, zu tadeln geneigt wären, da wir ja selbst gestehen, daß die bisherigen Symbole nicht mehr der genaue Ausdruck des religiösen Gemeinbewußtseins unserer Bevölkerungen seien, und daß auf unbestimmte Zeiten hin schwerlich neue zu allgemeiner Geltung werden gebracht werden. Es bleibt jedoch ein Unterschied in Hinsicht auf die Auffassung der Bedeutung von Dogma und Symbol und auch auf die Beurtheilung sowohl des gegenwärtigen Zustandes als der wahrscheinlichen Entwicklung, und demnach des richtigen Verhaltens. Uns dünkt, man sollte offen sagen, nicht daß Dogma und Symbol an sich nichts seien, was man ja selbst nicht meint, sondern daß man sich von der bisherigen kirchlichen Dogmatik und den Symbolen des Reformationszeitalters in manchen Punkten lossage, und bei der nun einmal eingetretenen Zersetzung und Auflösung des früheren kirchlichen Zustandes die Entwicklung dahin zu leiten suche, daß wiederum ein im Wesentlichen einheitlicher Ueberzeugungszustand, eine wirkliche Gemeinschaft und Einheit des religiösen Lebens im ganzen Volke, sich nach und nach bilden möge, was ganz gewiß Schweizer und die ihm an geistiger Gediegenheit ähnlichen Männer anstreben, — und daß, weil die Bevölkerungen, die auf dieser Entwicklungsstufe stehen, bis auf Weiteres eine recht des Namens würdige, das ganze Volk eines Landes umfassende kirchliche Gemeinschaft nicht bestehe, und wohl auch erst nach langer Zeit sich wieder eine bilden werde, das ganze Verhalten der Einzelnen und ganz besonders der Staatsgewalten sich demgemäß zu gestalten habe. Was wir bei dem letzten Satz meinen, werden wir bestimmter sagen, wenn wir die andere zur Erörterung vorgenommene Frage besprochen haben werden.

---

Wohl das Wichtigste in dem ersten Theile des Schweizer'schen Werkes und, obschon thatsächlich ungefähr das Nämlische auch bei Andern vorkommt, dem Ausdruck nach das Eigenthümlichste ist die Stellung, welche er dabei einzunehmen erklärt. Seine genaueste Erklärung bestimmt die Glaubenslehre als die Darstellung des Glaubens der jeweiligen Entwicklungsstufe der evangelischen



Kirche (29). Was die Kirche, als jetzt lebende, glaubt und zumuthet, wolle sie zum wissenschaftlichen Ausdruck verarbeitet sehen (III). Ausdrücklich wird gesagt, die Glaubenslehre habe den Glaubensinhalt aus dem frommen Bewußtsein der evangelischen Kirche darzustellen (82); die jeweilige Entwicklung des kirchlichen Glaubensbewußtseins aber stelle sich dar in der freien Litteratur, im Vereinsleben und in den Gemeinden, soweit dieselben nicht gedruckt werden (64). Das in diesem Glauben Gemeinsame habe die Glaubenslehre auszusprechen, daß die berechnigte Mannichfaltigkeit zugelassen bleibe (63).

So hat sich wohl noch Keiner ausgesprochen. Bei der von Baden ausgehenden Bewegung handelt man jedoch ziemlich und spricht man einigermassen in diesem Sinn, und ebenfalls bei der Partei der Zeitstimmen, zu welcher wir aber Schweizer nicht zählen und Die in Baden sich nicht gern zählen lassen möchten. Uebrigens ist wohl etwas nicht Unwichtiges dabei anzuerkennen. Sogar für Christum mußte die Zeit erfüllt sein, je nach dem Bewußtseinszustand der Menschen konnte er weniger Zeichen thun und auch weniger durch seine Lehre wirken. Bei jeder naturgesetzlich verlaufenden Religionsentwicklung kommt sehr viel an auf den allgemeinen Bewußtseinszustand. Nie ist wohl eine bedeutende zu Stande gekommen, wo die entsprechenden Bedingungen sich nicht in diesem vorfinden.

Der von den Dogmatikern eingenommene Standpunkt war indessen sonst ein anderer. Gesezt, die Bekenntnißschriften haben jederzeit vor Allem Erklärungen sein wollen über dasjenige, was in der jeweiligen Gemeinschaft geglaubt werde, was sie also, wie dies Schweizer ja auch der jetzigen Kirche gestatten will, Denen, die zu ihr gehören wollen, zumuthe, wohlverstanden bis sie selbst zu einem andern Glauben komme; so war dabei doch immer die Meinung, man habe eine feste Grundlage, sei im sichern Besiz wesentlich bleibender Wahrheit, nämlich einer göttlichen Offenbarung. Und wenn man auch zugab, daß die Auffassung derselben theilweise der Berichtigung und Vervollkommenng bedürfe; so wollte man doch, in der Zuversicht höhern Wahrheitsbesizes im Wesentlichen, nicht nur aussprechen, was bereits im Gemeinbewußtsein liege, nicht reden im Namen des Gemeinbewußtseins, um diesen zum wissenschaftlichen Ausdruck zu ver-

helfen, nicht des religiösen Gemeinbewußtseins und noch weniger des letztern in seinen nichtreligiösen Aeußerungen. Vielmehr wollte man bei ernstgefaßter religiöser Lehre sich immer mit der Verkündigung höherer Wahrheit an das Bewußtsein der Einzelnen und der Gemeinschaft wenden, daß es diese gläubig annehme. Eine Empfänglichkeit für die verkündigte Wahrheit, insofern eine Prädisposition für sie gewissermaßen ein potenzielles Vorhandensein derselben, wurde vorausgesetzt. Doch gingen alle Kirchenlehrer in der wissenschaftlichen wie in der populären Lehrverkündigung aus von der Voraussetzung einer Wahrheit, die erhaben sei über das jeweilige Bewußtsein wie des Einzelnen so der Gemeinschaft — von der, freilich nicht immer richtigen, Voraussetzung, diese erkannt zu haben, und insofern mit dem Anspruch jener Berechtigung, gewissermaßen Autorität, die auf jedem Gebiet den Lehrenden gegenüber den Lernenden zukommen sollte, am allermeisten jedoch auf dem religiösen, wenn in irgend einem Sinne etwas Höheres anerkannt wird, als der jeweilige Ausdruck des subjectiven Bewußtseins. Auch wenn man sich herausnahm, etwas zu der üblichen Lehre hinzuzufügen, wollte man nur das dem Princip nach bereits Gegebene besser zum Bewußtsein bringen, indem man tiefer in diesen Schacht hinabgestiegen sei, tiefer aus diesem Born geschöpft habe, war aber durchaus nicht gemeint, daß Glaube und Lehre Fluctuationen des jeweiligen Zeitbewußtseins überlassen werden dürfen. Vielmehr sei das Bewußtsein des Einzelnen und der Gemeinschaft stets auf diese seine tiefere Grundlage zurückzuführen, an dieser seiner höhern Regel immer von Neuem zu berichtigen. Ja auch auf dem vernunftwissenschaftlichen, nicht nur auf dem positiv religiösen Gebiet, ist dies die Stellung, welche die Lehrer der Wissenschaft jeder Zeit einzunehmen suchten, nur mit dem Unterschied, daß hier der über dem jeweiligen Bewußtsein stehende Erkenntnisquell nicht der nämliche ist. Wird man diese Stellung aufgeben, nur dasjenige, was die Leute gemeinhin meinen, aussprechen wollen? Nein gewiß, das will Schweizer nicht. Aber diese Wendung ist doch kaum eine glückliche, und sie wird bei Andern beitragen zu dem, was er nicht will und nicht thut.

Man denkt bei dieser Bestimmung der Glaubenslehre unwillkür-

lich daran, daß Schleiermacher in allen Glaubenslehrsätzen nur Aussagen des frommen Bewußtseins in seiner evangelisch-christlichen Bestimmtheit hinstellen wollte. Er meinte dabei auch das christliche Selbstbewußtsein, wie es den als evangelische Christen Anzuerkennenden gemeinsam sei, was also mit dem frommen Bewußtsein der evangelischen Kirche zusammenzufallen scheint. Noch ähnlicher kann scheinen, daß er in der Glaubenslehre ausdrücklich die Lehre einer „gegebenen Zeit“ darstellen will. Aber er sagt denn doch: der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre. Die Unterscheidung einer Kirchensatzungswissenschaft und der wissenschaftlichen Darstellung des Glaubens, wie er wirklich geglaubt werde, macht es nicht. Dieses christliche Bewußtsein hat er ausgesprochen gefunden allerdings nicht ausschließlich in den evangelischen Bekenntnißschriften, sondern in allen Lehrsätzen, welche ein dogmatischer Ausdruck sind für das, was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird, ohne Zwiespalt zu veranlassen. Ja er sagt sogar: Man wird im Allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich Angenommenes in einer Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Und es würde nur nicht erinnert zu werden brauchen, daß Dogmatik und Glaubenslehre ihm dasselbe bedeuten. Obschon er die verschiedenen Bekenntnißschriften der protestantischen Kirchengemeinschaften gleichmäßig in's Auge faßte, um zu sehen, was sich aus ihnen allen zusammen als geltende Lehre ergebe; so sagt er doch, alle Sätze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff protestantischer Lehre Anspruch machen, müssen sich zu vörderst durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften bewähren. Und was er sonst in der Kirche noch berücksichtigen wollte, sollte in öffentlichen kirchlichen Verhandlungen laut geworden sein, ohne Zwiespalt zu veranlassen. Herr Schweizer hingegen läßt den Bekenntnißschriften keine andere Bedeutung, als die von geschichtlichen Documenten, wie auch andere angesehene Theologen die Dogmatik nur noch als historische Disciplin behandeln, erklärt sie für den Ausdruck dessen, was ehemals in der Kirche gegolten habe, nicht, was jetzt in ihr gelte, und sagt ausdrücklich, daß dieser Glaube jetzt in der Gemeinde nicht geglaubt werde. Dies

Bestere ist allerdings in Ansehung eines zahl- und noch mehr einflußreichen Theiles der Bevölkerungen wahr, obgleich in der Hauptsache von der weit größeren Mehrzahl Derjenigen, die überhaupt noch ernstliche religiöse Ueberzeugungen haben, immer noch ungefähr dies geglaubt wird. Dann macht es einen wohl noch bedeutsamern Unterschied von Schleiermacher, daß Schweizer statt in den öffentlichen kirchlichen Verhandlungen das Glaubensbewußtsein der Kirche erkennen will in der freien Litteratur, im Vereinsleben und in den von geistlichen und kirchenregimentlichen Einflüssen freigeblichenen Aeußerungen der Gemeinden. Dieß ist sehr bedeutsam, da, gesetzt, man werde nicht an die geringeren Zeitungen und die Gesangs- und Schützenvereine denken sollen, doch in allen diesen Gebieten das Religiöse nicht sehr hervortritt. Schwerlich hätte Schleiermacher sich je so ausgedrückt oder einer solchen Aeußerung zugestimmt.

Obgleich kaum ein anderer Theologe sich weniger durch den Buchstaben binden ließ und mit solcher Kraft und Kunst das Wesentliche des kirchlichen Glaubens mit der neuern Bildung in Uebereinstimmung zu setzen gewußt hat; so treten doch bei ihm überall feste Anknüpfungspunkte an die frühere Lehre hervor und es erhält sich bei ihm weit mehr das Bewußtsein bestimmter, in der beweglichen Entwicklung festbleibender Wahrheit. Schleiermacher hält sich immer in der Stellung Desjenigen, welcher höhere Wahrheit an das Bewußtsein zu bringen berufen ist, in einer Stellung hoch über der jeweiligen Bildungsbewegung, wie er denn der damals in den höheren Sphären fast ausnahmslos herrschenden irreligiösen Bildung, höhern Wahrheitsbesizes gewiß, zuerst als ein einziger Mann entgegengetreten ist. Schweizer hingegen veranlaßt durch einzelne Aeußerungen, die man für Bezeichnungen seines Standpunktes nehmen sollte, den Schein, als wäre er nahe daran, sich in die Strömungen des Gemeinbewußtseins hineinzuwerfen, obgleich er sich nicht von ihnen treiben läßt, sondern sie leiten möchte. Einzelne Male will es Einem fast scheinen, als wenn er alles Entstehende, ähnlich wie, nach einer obigen Andeutung, gewisse Andere in der Schweiz negiren wollte. Wie er dem Dogma, dem Symbol nur eine historische, und bisweilen nicht einmal



eine sehr wichtige, Bedeutung zugestelt, den Glauben nicht als in demselben befaßt anerkennt, so ist ihm der Glaube fort und fort in steter Bewegung begriffen. Ausdrücklich sagt er, die in bahnbrechenden Zeiten sich geltend machenden Ueberzeugungen müssen zwar festgehalten werden, doch nur so, wie sie in steter Bewegung sich erneuern (25). Der Glaube wird ausdrücklich dargestellt als lebendige, sich entwickelnde Gesinnung. Er wird mit der Sitte verglichen. Glaube und Sitte seien zwar objective Mächte, aber in lebendigem Verlauf begriffen, so daß auch die Sittenlehre einer gewissen Veränderlichkeit unterworfen sei, und eine Darstellung der ethischen Satzungen früherer Zeit nimmermehr als Sittenlehre der jetzigen Kirche gelten könne (41). Und er ist sich dabei sehr deutlich bewußt, wie die Entwicklung keineswegs immer nur fortschreitet zum Bessern, sondern oft auch zurück zum Schlechtern, und daß mithin bei tiefgreifender Corruption eines bestimmten Entwicklungszustandes die Glaubenslehre eine Unglaubenslehre werden könne (69).

Nach dem, was wir oben über die stete Entwicklung oder doch Erneuerung alles Lebendigen, wie doch auch das Religiöse sei, gesagt haben, kann es uns nicht einfallen, diesem Allem zu widersprechen. Vielmehr könnten wir nicht anders, als in jedem dieser angeführten Sätze eine wenigstens relative Wahrheit anzuerkennen. Wenn man sie aber nur für sich allein, ohne alle Ergänzung, nehmen wollte, so würde denn doch für eine solche Theologie der Herakleiteische Satz gelten sollen, daß Alles fließe. Auch in den Strom dieser Glaubensbewegung würde man, nach dem andern Ausdruck jenes Alten, nicht zweimal hinabsteigen können, weil er unterdeß ein anderer geworden sei. Wie das Frühere für den gegenwärtigen Moment nicht gelten soll, so würde auch das Gegenwärtige nicht zu gelten haben für den folgenden. Wenn aber dies ganz und unbedingt richtig wäre, könnte dann etwas als bleibend wahr und gültig anerkannt werden? gäbe es dann wohl noch eine Ueberzeugung, welche dem Bewußtsein rechte religiöse und sittliche Haltung gewähren könnte? Man könnte sogar nie recht sagen, was im gegenwärtigen Moment Glaube der Kirche sei, welches ihr Gebiet, wer zu ihr gehöre, wie denn Herr Schweizer selbst sagt, die protestantische Kirche sei ein unsicher Begrenztes, auch die gegenwärtige Entwicklungsstufe nicht

leicht abzugrenzen und zu charakterisiren (51). Gäbe es aber nichts Festes und Bleibendes im Glauben, so wäre die Kirche auch im jedesmal gegenwärtigen Moment nichts recht Wesenhaftes, Reales, und es könnte auch nicht von einer wahren Continuität der kirchlichen Entwicklung in der Aufeinanderfolge der Zeiten die Rede sein. Herr Schweizer will freilich auch nicht alles Beharrliche darin leugnen. Glauben- und Sittenlehre, sagt er, behalten auch einen beharrlichen Charakter (41), es sei denn doch auch Gemeinsames da, und dies sei die unerläßliche Bedingung für das Bestehen jeder Gemeinschaft (53). Es dünkt uns aber, das Beharrliche sollte mehr hervorgehoben werden.

Sehr gern nehmen wir die Zusammenstellung der Glaubenslehre mit der Sittenlehre an und bestreiten nicht, daß es auch in der letztern eine gewisse Beweglichkeit gebe. Auch die mit dieser Darstellung des christlichen Glaubens am wenigsten Einverstandenen werden nichts dawider einwenden, daß der Glaube als lebendige Gesinnung zu fassen sei, werden eine fortlaufende Entwicklung sowohl seines Verständnisses, als seiner praktischen Auswirkung annehmen. Und von der Sittenlehre ist insofern eine Beweglichkeit zuzugeben, als in anderen Verhältnissen auch andere Momente des Sittlichen im Besonderen und Einzelnen zur Entwicklung kommen, also auch erst dann recht das Bewußtsein davon entstehen kann. Aber wir fragen, ist nicht überall das Allgemeine und Gleichbleibende ungleich wichtiger, als das Besondere, Einzelne und als solches Wechselnde? Ist nicht namentlich in der Sittenlehre eben des Allgemein-Gültigen und demnach Gleichbleibenden ungleich mehr, als des Veränderlichen? Ist es ein recht genauer Ausdruck, ganz kurz zu sagen, die ethischen Satzungen der frühern Zeit könnten nimmermehr als Sittenlehre der jetzigen Kirche gelten? Auffällig einzelne Satzungen, aber nicht schlechthin die Satzungen. Gewiß hat das Allermeiste, was den bedeutenderen Sittenlehrern bei ihren Bestimmungen des Guten, Gerechten, Ehrbaren vorschwebte, seit Plato und Aristoteles immerfort seine Geltung. Und die zehn Gebote, abgesehen von dem Aeußerlichen der Sabbathfeier, sollen sie dem allgemeinen Fluß übergeben werden? oder die sublimsten Bestimmungen des Guten in den ethischen Aussprüchen Christi?

Ja, lag nicht etwas Bleibend = Wichtiges auch in der Gesinnung, nach welchem das Zinsnehmen verworfen wurde, gesetzt, sie haben sich die gegenwärtigen Verhältnisse dabei nicht vorgestellt, so daß die Vorschrift auf dieselben nicht paßt?

Wo es ein Wissen des Allgemeinen, des Gesetzes gibt, da ist dieses festzuhalten, geltend zu machen, das wechselnde Einzelne demgemäß zu fassen und in praktischen Angelegenheiten zu gestalten. Dem Sittenlehrer wird man eigentlich auch nicht die Aufgabe stellen, die Sitte, also auch das sittliche Bewußtsein, wie Beides im jeweiligen Moment in der Gemeinschaft vorhanden ist, zu beobachten und zu beschreiben, sondern vielmehr, das Wesen, das Gesetz des Sittlich = Guten zum Bewußtsein zu bringen und geltend zu machen. Und ebenso auf dem Gebiete des Rechts. Es ist überall ein Unterschied zwischen einerseits der empirischen Auffassung und Beschreibung der wechselnden Erscheinung und andererseits der Erkenntniß des Allgemeinen, des Gesetzes. Auf jedem Gebiete wollen die Wissenschaftslehrer vor Allem das allgemeine Wesen, das Gesetz der Sache erkennen lassen und geltend machen. Und dabei müssen sie weit mehr dem gemeinen Bewußtsein zumuthen, sich ihren Aussprüchen zu unterwerfen, als sie sich nach denselben richten, die richtige Erkenntniß aus seinem jeweiligen Meinen herausbilden könnten. Die Anlage für die Erkenntniß der Wahrheit und für die Sittlichkeit müssen sie bei Denen, an die sie sich wenden, voraussetzen; nach ihrer jeweiligen Entwicklung müssen sie, um verständlich zu sein, sich richten, nach ihrer angeborenen Befähigung und deren bereits erlangter Ausbildung. Dadurch wird großentheils die jeweilige Auffassung bestimmt, so daß die Gestalt der Wissenschaft, der Sitte und Frömmigkeit jeweilen mehr oder weniger das Gepräge ihrer Zeit trägt. Dies aber ist nicht ein Vorzug der jedesmaligen Gestaltung, sondern meistens das Gegentheil. Nach Vermögen soll der Lehrende sich selbst zur bleibend = richtigen Erkenntniß aufschwingen und die Andern dazu erheben, nicht bloß die ihr Bewußtsein einnehmende Vorstellung und Meinung vornehmer auszusprechen.

Sollte denn dieses Alles nicht gelten auch in Hinsicht auf das Religiöse? Gibt es in der am passendsten damit verglichenen Sittlichkeit, zu der ja, nach der weitem Fassung ihres Begriffs,

das Religiöse selbst gehört, des Bleibenden mehr als des Wechselnden, und ist jenes das unzweifelhaft Wichtigere, muß es sich denn nicht ähnlich verhalten auch mit dem Religiösen? Gewiß ziemt den Vertretern der Religionswissenschaft diese Stellung. Gesezt, nur der heilige Geist könne in alle Wahrheit leiten, der Mensch aber sei immer dem Irrthum ausgesetzt; so sollen doch wie überhaupt die Wissenschafts- so denn auch die Religionslehrer diese Zuversicht haben. Und wenn allerdings Unberufene oft am unrechten Ort sie haben, so haben doch die wahrhaft Berufenen sie mit Recht und haben sie immer — auf dem vernunftwissenschaftlichen Gebiet ein Vertrauen, daß wenigstens vergleichungsweise die Vernunft in ihnen zu ihrem richtigern Ausspruch gekommen sei, auf dem Glaubensgebiet die Zuversicht, daß der Geist der Offenbarung sich ihnen erschlossen habe und sie ihn am richtigsten aussprechen. Schleiermacher namentlich hat sowohl in Hinsicht auf die Vernunftwissenschaft als auf die christliche Erfahrung keinen niedrigeren Standpunkt einzunehmen gedacht. Und auch Schweizer thut es eigentlich nicht — gewiß nicht, wo er als Lehrer vernunftwissenschaftlicher Erkenntniß auftritt, und im Grunde nicht als Lehrer der Glaubenswissenschaft. Er sagt, daß es bei aller Entwicklung auch Gemeinsames und Beharrliches gebe, daß die Continuität der kirchlichen Entwicklung gewahrt bleiben könne, weil immer an Dasjenige angeknüpft werde, was aus demselben Princip war (131), und er wird uns zunuthen, in seiner eigenen Behrardarstellung den Ausdruck des vorzugsweise Beharrlichen anzuerkennen. Uns dünkt nur, das Bleibend-Richtige in der bisherigen Lehre hätte mehr hervorgehoben werden können, und in der Bestimmung der Stellung der Glaubenslehre lauten die Worte so, daß dem jeweiligen Meinen zu viel eingeräumt zu werden scheinen könne.

Auf seine Weise aber hält er allerdings fest an etwas Beharrlichem, und zwar nicht nur an solchem, das aus apriorischem Vernunftbewußtsein, sondern auch an anderem, das sich aus der christlichen Erfahrung ergebe. Es ist auch nicht die geringste Auszeichnung der von ihm vertretenen Richtung, wodurch diese von dem Rationalismus und von den Annahmen mancher seitherigen Speculativen sich unterscheidet, daß nicht der in einer willkürlichen Abstraction



gefaßt, sondern der geschichtlich sich entwickelnden Vernunft in ihrer fortgeschrittensten Entwicklung das Hauptgewicht zuerkannt werden soll. Das Geschichtliche wird dabei richtiger gewürdigt und bleibt eine mächtigere Potenz in der gegenwärtigen Ueberzeugung. Diese Auffassungsweise hat etwas Aehnliches mit der Rechtsauffassung der sogenannten historischen Juristen-Schule, wie er denn auch das Wesen der Nationalität mit dem Geist des Christenthums vergleicht (53 u. 156). Demnach sagt er auch, der momentane Glaubensmangel, bei welchem die Glaubenslehre eine Unglaubenslehre werden möge, könne nie ein totaler sein, da die Substanz des Christenthums immer irgendwie die Kirche belebe und in ihrem Glauben enthalten sei (70). Und wirklich ist der heilige Geist nicht nur auf Einige, sondern auf Viele, überhaupt auf die Gemeinde ausgegossen worden. Besonders jetzt sollen nicht Einzelne sich anmaßen, die einzigen Träger desselben zu sein. Ohne Zweifel ist die Substanz des Christenthums nicht nur in Einigen gegenwärtig, sondern in Allen zusammen, die wirklich nicht außerhalb der geistigen Gemeinschaft der Christen stehen. Insofern ist die Berufung auf die Gemeinde allerdings in ähnlicher Weise zulässig in Hinsicht auf die christliche, wie auf die Vernunftwahrheit. Herr Schweizer wird uns auch zumuthen einzusehen, daß er bei der Gemeinde eben an dieses Substanzial-Christliche sich halten, diesem zur Entwicklung verhelfen, nicht blos das jeweilige accidentielle Meinen formuliren wolle. Aber er wird dann auch nicht bestreiten, daß denn doch die Einzelnen, wie sie eben sind, sicherer die substantielle Grundlage des Allgemein-Vernünftigen in sich tragen, als die Substanz des Christenthums, also dann auch, daß dem jeweiligen Gemeindebewußtsein in Hinsicht auf christliche Erkenntniß und Leben ja nicht mehr, sondern umgekehrt um ein sehr Bedeutendes weniger einzuräumen sei, als in Hinsicht auf vernunftwissenschaftliches Erkennen, ja auch auf das bürgerliche Recht. Auch ist uns wohl die Frage erlaubt, ob denn nicht im allgemeinen geschichtlichen Proceß schon öfters einzelne Nationalitäten, ohne Vernichtung aller Einzelnen, von andern absorbiert worden seien, also nach dieser Vergleichung an die Möglichkeit gedacht werden kann, daß in ganzen Gemeinschaften die Substanz des Christenthums von einer unchristlichen

Lebensgestaltung aufgezehrt werden könnte, nicht nur durch gewaltsame Unterdrückung und Blutsvermischung, wie hin und wieder durch die Mahomedaner, sondern auch durch eine unchristliche Civilisation, ähnlich wie die Sitte und Nationalität der Celten durch römische Bildung und die christliche Religion absorbiert worden ist, und bei den Gebildeten der classischen Völker die alte Religion nur durch Civilisation. Die Befürchtung, daß der Glaube in Gefahr kommen könne, ist nicht so thöricht, wie auch Herr Rothe dies gesagt hat. Ueberhaupt wird bei dieser mehr geschichtlichen Auffassungsweise der Glaube in alle Wandelungen der geschichtlichen Vernunftentwicklung hineingezogen, und damit selbst die Sicherheit der apriorischen Vernunftkenntniß, nicht weniger aber auch die des positiven Glaubensbewußtseins, gefährdet, wie denn die Mathematiker und Naturforscher sich nicht sehr durch die jeweilige geschichtliche Entwicklung möchten bestimmen lassen, und auch nicht die Philosophen, weder in den theoretischen Disciplinen, noch in Hinsicht auf Sittenlehre und Rechtswissenschaft.

Mit allen diesen Bemerkungen gehen wir nicht darauf aus, Herrn Schweizer zu belehren. Er wird uns zumuthen, einzusehen, daß er eben die Richtung einhalte, die wir empfehlen möchten. Und jedenfalls aus den von ihm angegebenen Elementen, und wohl größtentheils in der im Buche angedeuteten Weise, hat sich die Glaubenslehre zu entwickeln — aus der heiligen Schrift, aus der christlichen, besonders der protestantischen, geschichtlichen Religionsentwicklung, in eigener Lebenserfahrung, und zugleich nach der Gesetzmäßigkeit der Vernunft in der jeweiligen Entwicklung der letztern. Wenn bei seinem Verfahren mancherlei Unbestimmtheiten nicht ganz vermieden worden sind, so ist dies aus seiner Fassung der Aufgabe zu erklären. Er hat wohl Recht, wenn er sagt, die Symbolik und gewöhnliche Dogmatik sei viel leichter darzustellen. Vom Standpunkte der hergebrachten Orthodoxie, und ebenso von demjenigen des ehemaligen gemeinverständigen, wie auch des jetzigen oft nicht gediegeneren und nicht tiefer verständigen Rationalismus aus können in handgreiflicherer Bestimmtheit die einseitigen Abstractionen hingestellt, mit augenfälligerer Consequenz die eine der andern angereicht werden, als es möglich ist, das Allgemeine zu bestimmen und das

Einzelne davon abzuleiten bei seiner das concrete Wesen einer so complicirten Erscheinung jedenfalls tiefer als die Meisten durchschauenden Betrachtung. Wir sind auch überzeugt, daß er, ohne anscheinend die Glaubenslehre abhängig zu machen vom zeitweiligen Gemeindebewußtsein, im Wesentlichen ganz das nämliche Buch hätte schreiben können, und überlassen es Andern, ihm darüber, daß er es so geschrieben hat, Vorwürfe zu machen. Es wäre indessen wohl erlaubt, wäre auch wohl der Mühe werth, um die Richtigkeit der Auffassung an und für sich und um der Dignität der Glaubenswissenschaft willen Einwendungen gegen die von Schweizer aufgestellte Bestimmung derselben zu machen. Wir haben jedoch bei diesem Allem die praktische Wirkung im Auge.

Wir sagten oben, diese Wendung werde beitragen zu Dingen, die der Verf. nicht thut und nicht will. Deswegen haben wir es gewagt, unsere Gedanken auszusprechen. Die Ausdrücke, welche Herr Schweizer etliche Mal gebraucht in Hinsicht auf Dasjenige, was eben jetzt im Volk geglaubt werde, wie es sich kund gebe in der freien Litteratur, in den Vereinen und in den Gemeinden, wenn diese nicht kirchenregimentlich gedrückt seien. Diese Worte, einzeln genommen, könnten Einem vorkommen als Captation der Menge, nach jener widrig-demagogischen Weise, wie jetzt nicht selten auch in Ansehung des Kirchlichen geredet wird, in der Schweiz und auch in Deutschland, sehr ähnlich, wie man in politischen Dingen auf die öffentliche Meinung, das Volksbewußtsein und den Volkswillen sich beruft. In ihrem Zusammenhang jedoch machen sie durchaus nicht diesen Eindruck. Diese Glaubenslehre ist vielmehr ein vornehmes Buch, nach dem Ton und der Haltung seiner Bücher wohl Schweizer selbst, im Bewußtsein seiner selbst, von Natur eher ein aristokratischer Mann, so daß ihm unmöglich anstehen kann, was gewisse Andere in Zürich treiben, die ihn denn wohl schwerlich gern leiden würden, wenn er ihnen nicht einstweilen noch ein nothwendiger Thurm und Schirm wäre im Streit. Ähnlich ist es wohl auch irgendwo in Deutschland mit einem ausgezeichneten Mann. Aber Andere sind anders und schlagen andere Wege ein, bei uns in der Schweiz und, auch in der Ferne bemerklich, ebenfalls in Deutschland.

In religiösen Angelegenheiten stellen sich jetzt Manche zu der Menge, wie es in ihren Angelegenheiten nicht nur die Männer der Wissenschaft, sondern auch die Primarschullehrer nicht thun. Diese Alle wollen die Wissenschaft, die Bildung nicht nach dem Bewußtsein der Menge behandeln. Und wahrlich noch weniger soll, darf der Religions- und der Sittenlehrer sich darnach richten. Allerdings halten die Geistlichen nicht selten der Gemeinde nicht in der für sie selbst ziemenden Weise ihre Sünde vor, strafen den Unglauben und tragen die Wahrheit vor, daß Widerwillen entstehen muß — anders als Paulus, dem doch Stärkeres erlaubt war, vor den Athenern gesprochen hat. Aber die Hoheit der göttlichen Wahrheit, die Heiligkeit des göttlichen Willens und Gesetzes ist denn doch immer mit möglichstem Aufwand von Geist und Kraft geltend zu machen. So wie es jetzt oft geschieht, hat Paulus auch nie vor den Gemeinen geredet.

Nicht nur in Aufforderungen zur Geltendmachung des Gemeindeprincips, sondern bereits auf der Kanzel, selbst in Fest- und Abendmahlgottesdiensten, wird auf eine Weise zu der Gemeinde geredet, daß das eitelste Selbstbewußtsein dadurch aufgeregt werden muß — nicht nur in Hinsicht auf Bethätigung in den mehr äußerlichen Gemeindeangelegenheiten, sondern in Beziehung auf die Stellung zu Gott ganz ähnlich, wie bei demokratischer Agitation in Ansehung des Politischen. Allen wird die Eigenschaft wahrer Christen beigelegt, wie diejenige vollberechtigter Staatsbürger. Ein solcher Prediger stellt sich denn ganz eigentlich auf den Standpunkt des Gemeindebewußtseins. Die Vorstellungsweise der gegenwärtigen Durchschnittsbildung bei Geschäftsleuten, Industriellen 2c. in Hinsicht auf Bibel, Wunder, Dämonen, Hölle, Gericht, Auferstehung werden als ausgemachte Wahrheit angenommen, bloße Menschheit und demnach Irthümlichkeit und Sündhaftigkeit Christi absichtlich ausgesprochen, alles dieser Vorstellungsweise Zuwiderlaufende, auch was eigner Ausdruck des höhern Selbstbewußtseins Christi ist, als unmöglich von Christo herrührend, jedenfalls irrthümlich, Anderes, wie die Opferbedeutung seines Todes 2c., als paulinische Entstellung bezeichnet. Es bedürfe keines Opfers, durch sittliche That habe der Mensch sich über die Sünde zu erheben, so habe er das ewige



Leben im Augenblick, worüber hinaus an ein anderes nicht zu denken sei. Dies ist die Erhebung über den Dogmatismus, dies die geschichtliche Behandlung. Um so erhabener, mächtiger wird denn das Sittliche hervortreten. Allerdings, ganz so großartig, wie in der gangbaren Rechtlichkeit und Anständigkeit der herrschenden Civilisation, so ernst und groß wie — im Vereinsleben, wie in der freien Pitteratur, den illustrierten und nicht illustrierten Zeitungen — sehr anders nicht. Das bekannte Liebegerede, Gott die Liebe, Religion der Liebe, die segnet, nicht flucht, Liebe, die die Sünder annimmt, ziemlich wie sie eben sind, ohne andere Wiedergeburt, als was in ordinärer gemüthlicher Regung stattfindet — keine Spur von höheren sittlichen Erhebungen, von Ahnungen des wahrhaft Heiligen, von einer Gesinnung wie bei den alten Propheten, den Aposteln, vielen spätern Glaubenszeugen der Christenheit. Wie an Einsicht, so ist man in der Sittlichkeit weit hinausgeschritten über die ersten Christen, wenn auch nicht eben über Christum selbst. Dieser Art ist die sittliche Entwicklung des Christenthums, welche an die Stelle der dogmatischen treten soll, gewiß bei Manchen, vielleicht den Meisten, nicht höher, als die des frühern Rationalismus. So hat man's in Deutschland gedruckt, in der Schweiz bereits hin und wider in der Kirche ausgesprochen, in Hinsicht auf das Dogma unendlich weit entfernt von der Gediegenheit des Schweizer'schen Werks, in moralischer Beziehung hinter dem Ernst und dem würdigeren, höheren Ton der Vorträge über philosophische Ethik auf den Universitäten um ein gutes Theil zurückbleibend. Das ist Anschließung an das Gemeindebewußtsein nicht wie Schweizer sie will, aber wie sie wird, nicht zufällig in einzelnen Aeußerungen, sondern ebenso absichtlich und constant, wie bei Andern das unpassende Anbringen der für ein solches Bewußtsein abstoßendsten Vehrformeln. Und entsprechend eigentlich auch die Praxis, auch wo Rechtlichkeit, Anstand und Aufopferung bei politischen und ähnlichen Sympathien, doch nicht ein Herz für die Elenden, wie seit 1800 Jahren in der christlichen Kirche.

Und dieser Gesinnung entsprechend sind denn eigentlich auch die kirchlichen Verfassungsbestrebungen nicht selten, wie sie auftreten, jedenfalls inwiefern sie die so Gesinnten zu den kirchenleitenden Thätig-

keiten befördern wollen. Doch davon ist hier nicht zu reden. Einzelne Mal freilich könnte es Einen fast bedünken, Schweizer gehe auf die in einem Theil von Deutschland eingeschlagene Richtung ein — es sollte die Menge zusammenberufen werden, auch um sich über Glaubensinhalt und Lebensrichtung auszusprechen. Das Glaubensbewußtsein der Kirche sollte ja das Bewußtsein der diese ausmachenden Einzelnen sein, und wie soll dieses sich anders recht kundgeben, da ihm nicht eine bloß receptive, die Lehrverkündigung annehmende, sondern eine spontan die Lehre erzeugende Bethätigung angewiesen wird?

Schweizer jedoch will durchaus nichts von solchen Abstimmungen, nichts von Majoritätsbeschlüssen, von denen in großen Gemeinde- und Abgeordneten-Versammlungen ebensowenig, als von denen der alten Concilien und Convente. An dem ganzen demokratisch-kirchlichen Constitutionalismus kann ihm nicht viel gelegen sein. Er weiß zu gut, daß auf diesem Wege das Richtige nicht am sichersten zum Ausdruck und zur Geltung kommt, weiß ohne Zweifel auch sehr gut, auf welcher Seite, wenn sie sich recht aussprechen könnte, mit Ausnahme einzelner Städte noch immerfort die entschiedene Mehrheit sich finden würde. Das Glaubensbewußtsein, welches Herr Schweizer zu seinem wissenschaftlichen Ausdruck bringt, ist allerdings in der Gemeinde, aber es ist nicht das Bewußtsein der Gemeinde, wie sie zur Zeit noch zusammengesetzt ist. Er formulirt nicht das Bewußtsein der Alt-Gläubigen, nicht der sich streng an die Symbole haltenden und nicht der verschiedentlich davon abweichenden Pietisten, ebensowenig jedoch dasjenige der Indifferentisten und Ungläubigen, auch nicht das der oben angedeuteten ungelehrten Durchschnittsbildung, ja auch nicht das in den Zeitstimmen sich aussprechende. Gesinnung, Geist, Wissen und ganzes Wesen ist bei ihm ungleich tiefer, reicher, großartiger, vornehmer, und demnach auch der Gehalt seiner Glaubenslehre. Als wirkliche Träger dieses Gemeindebewußtseins bleiben nur die im Wesentlichen mit ihm auf dem gleichen wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Standpunkte Stehenden. Daß das Bewußtsein dieses Theiles der Kirchenglieder zur Geltung gebracht werde, das ist eigentlich, wie wir doch kaum unrichtig verstanden haben, die Absicht mit diesem Buche.

Dies ist denn auch nicht sowohl der neuen Gemeinde=Doctrin entsprechend, als der Ansicht Fichte's, welcher wir immer noch keine viel richtigere entgegenzustellen wußten, daß die Entscheidung über die jeweilige Fortbildung des Symbols vor dem gelehrten Publicum vor sich gehen sollte, nur daß Schweizer das Forum erweitert zu demjenigen der Gebildeten überhaupt, doch der höher Gebildeten, als ein großer Theil der Leser der Zeitstimmen sind, oder erst der Leute, welche den Prediger von Uster auf den Schild erhoben haben. Es wäre auch gewiß nicht das Schlimmste, wenn diese Glaubenslehre wirklich durchdränge. Gesezt auch, selbst vom geschichtsphilosophischen Standpunkte aus betrachtet, müßte vielleicht die frühere Glaubensweise in ihren bessern Erscheinungen als werthvoller, als weit geeigneter zu sittlich-starker Volksreligion anerkannt werden, so wird dieselbe nun einmal nicht wieder die Lebenssubstanz der Völker in ihrer Gesamtheit werden, wenigstens nicht, wie sie es gewesen ist. Und Schweizer's gediegene, tief durchgebildete, den wesentlichsten Inhalt des bisherigen christlichen Glaubens in vernunftwissenschaftlicher Form bewahrende Lehrdarstellung ist jedenfalls ungleich besser, als was bisher sonst von den auf tiefgreifende Umgestaltung der Kirche Hinarbeitenden aufgestellt worden ist.

Allein eine wahre Einigung der Geister zu intensivem und inhaltsvollem religiösen Leben wird in großen Volksgemeinschaften auf lange hinaus schwerlich zu Stande kommen. Jedenfalls wird wahre, organische Lebenseinheit sich nicht erzeugen, ähnlich wie mineralische Bildungen, weder durch krystallinisches Zusammenschießen noch durch gefezlose Agglomeration der als chaotische Masse vorhandenen Elemente, sondern, wie bisher alle bedeutsam gewordene Religionsbildung, dadurch, daß das Einigende von oben her, oder, was das erfahrungsmäßige Heraustreten betrifft, aus dem Innern außerordentlicher Persönlichkeiten heraus in die Masse herein kommt. Der tiefere religiöse Glaube wird auch jetzt und fernerhin mehr in die Gemeinde hinein, als aus derselben heraus gebildet werden müssen. Die religiöse Gemeinde wird immerfort mehr gesammelt werden, als sich selbst sammeln.

Wo bei einem Volke beinahe keine tiefern und intensivern religiösen Lebenskräfte vorhanden sind, da mag sich in den bisherigen Formen

oder nach dem neuen kirchlichen Constitutionalismus ein äußerliches Gerüste von Landeskirche erhalten oder bilden lassen, doch, da es mit der Geltung der Symbole und mit den Aussichten auf Herstellung neuer so weit gekommen ist, wie wir beinahe zugeben mußten, nur in allgemeiner Entleerung und Verflachung des religiösen Bewußtseins, wobei das gemeinsame Leben, wie in China, gehalten werden würde durch die mechanische Nothwendigkeit des Staats und eine ganz gemüthlose Civilisation. Und wenn man entschieden auf wirkliche Einigkeit der Ueberzeugung und der Praxis hinarbeiten wollte, so entsteht, sei es in demokratisch basirten Kirchenbehörden oder in einem demokratischen Cantonsrath, ein Multitudinismus-Papstthum, welchem das römische weit vorzuziehen wäre. Werden hingegen die religiösen Ueberzeugungen denn doch nicht in religionlose Verständigkeit absorbirt, so müssen sie bei wesentlich wie zeit-her verlaufender Entwicklung immer mehr auseinander gehen. Auch wenn das äußerliche Gerüste von Landeskirche noch längere Zeit fortbestünde, wäre dies denn doch eigentlich nur eine Simulation von Kirche. Und erhält sich, wie bei den doch eben jetzt auch regiamen positiven Glaubenskräften und der für das Religiöse von Natur günstig prädisponirten germanischen Gemüthlichkeit der protestantischen Völker daran nicht zu zweifeln ist, in kleinen Kreisen intensive Religiosität; so werden sich überall freie Gemeinschaften constituiren, und zwar um so schneller und allgemeiner, je gewaltsamer und roher die religiösen Angelegenheiten behandelt würden. Ueberall Secten, Denominationen, separirte Kirchen in nord-amerikanischer Weise. Dahin geht der Weg.

Diese Wendung sollten Die in's Auge fassen, welche im Interesse des Staats und der Bildung es nicht gern dazu kommen lassen, und sollten ein zarteres, bescheideneres und schonenderes Verhalten beobachten, aber nicht weniger Die, welche die biblische, neutestamentliche Frömmigkeit und die davon untrennbare Lehre für sich selbst und für das arme Volk um jeden Preis retten möchten. So lange die Zustände für das religiöse Gewissen erträglich und für die Zukunft nicht ganz hoffnungslos sind, darf man die vom Staat zu erwirkende Freiegebung alles Religiösen und das amerikanische Wesen nicht absichtlich herbeiführen, weil dasselbe in den europäischen Staaten



alle Uebelstände, aber gar nicht alle Vorzüge wie in Amerika haben wird. Doch sollte man unverzüglich Alles möglichst darauf vorbereiten, wo die Staatsgewalten es noch zugestehen, die Kirchengüter als Eigenthum der Gemeinden sicher stellen, die Gemeinden auf jede passende Weise über alle diese Angelegenheiten aufklären, und die Geistlichen sollten sich gefaßt halten auf das Aeußerste, bereit zu Allem — mit möglichst wenigem Gepäck für den Auszug, aber großem Entfugungsentschluß — auch, lange bevor es dahin kommen wird, die Reichen unter den Glaubenseifrigen die Existenz sichern für Reise- und Bezirksprediger in Gegenden, wo die Mehrheit der Bevölkerung Geistliche haben will, wie oben angedeutet worden ist, daß es deren bereits gibt.

---

### 3.

## Die ethischen Grundanschauungen der „Weisheit Salomo's“.

Ein Beitrag zur Apokryphenfrage.

Von

F. C. Kübel, evangelischem Pfarrer im Württembergischen.

---

Das Buch, das wir als »*σοφία Σαλωμών*« kennen, ist bekanntlich nach seinem speculativen Gehalte das bedeutendste unter den Apokryphen des N. T. Schon darum dürfte es sich empfehlen, seinen Lehrinhalt eingehender zum Objecte einer Untersuchung zu machen. Der Verfasser nachfolgender Arbeit ist jedoch zu derselben neben Anderem hauptsächlich durch ihren Zusammenhang mit der Apokryphenfrage gekommen. Letztere ist ja in nicht lang vergangener Zeit Gegenstand eines am Ende ziemlich verbitterten Streits zwischen Keerl, Hengstenberg und Stier geworden; und auch andere

Autoritäten (z. B. Nitzsch, Bleek) haben sich in derselben ausgesprochen. Bei uns in Württemberg ist diese Frage noch dazu durch zwei sehr energische Broschüren des Pfarrers Wild in das Volk geworfen worden. So wichtig aber für das christliche Theologen- und Laienbewußtsein diese Frage ist, so will mir doch scheinen, als ob auf wissenschaftlichem Boden die nöthigen Vorarbeiten noch nicht genug gethan wären. Ich kenne wenigstens keine vollständig genügende Bearbeitung des Lehrbegriffs der Apokryphen, welche doch zu einer endgültigen Entscheidung ein gewichtiges Wort mitzusprechen hätte. Zwar schlagen wir die Arbeiten eines Gfrörer (Gesch. des Urchrist. II, 200—272), eines Dähne (Darstellung der jüd.-alex. Relig.=Philos., II. Abth.), soweit sie hieher Bezug haben, hoch genug an; zwar heißen wir auch die „Weisheitslehre der Hebräer“ von Bruch als einen schätzbaren Versuch einer Theologie der Apokryphen immerhin willkommen; zwar betrachten wir endlich einzelne Arbeiten (z. B. Illgen's Zeitschrift für hist. Theol., 1839, Heft 3 u. 4), und insbesondere die betreffenden Schriften und Aufsätze Keerl's, Hengstenberg's, Stier's als sehr wichtige Beiträge; aber trotzdem will es uns scheinen, daß bei all diesem Material eine neue objectiv gehaltene, eingehende Prüfung des Lehrgehaltes der einzelnen Apokryphen immerhin noch von großem Werth wäre. Denn obige Schriften beschäftigen sich mit letzteren entweder nur beiläufig (z. B. Dähne, Georgii) oder nicht systematisch (z. B. Keerl in seiner zweiten Schrift), oder nicht objectiv (z. B. Gfrörer) oder überhaupt nicht gründlich genug (wie Bruch).

Wenn demgemäß eine „Theologie der Apokryphen“, wie es scheint, eine Lücke auszufüllen im Stande wäre, so wird eine Monographie über die Sapiientia Salom. auch nicht ohne Werth sein: Daß nun hier dieses merkwürdige Buch bloß nach seinen „ethischen Anschauungen“ gefragt werden soll, erklärt sich wohl negativ leicht daraus, daß eine Zeitschrift gemäß ihrer nothwendigen Raumbeschränkung nicht der Ort wäre für eine umfassende Prüfung des ganzen Lehrgehaltes dieses Buchs. Positiv aber ist dieser Abschnitt gewählt worden, einmal, weil gerade in diesem Punkte, wie uns scheinen will, in den bisherigen Abhandlungen Pseudosalomo nicht zu seinem vollen Rechte gelangt ist; sodann aber hauptsächlich, weil bei der Frage, ob ein Buch

würdig sei, mit den kanonischen Büchern in Eins gebunden und verbreitet zu werden, gerade die ethischen Anschauungen einen Hauptgesichtspunkt für die Entscheidung bieten müssen. Ist's doch ganz wesentlich auch die Lehre von der Sünde (und der damit zusammenhängende Begriff der Erlösung), was den qualitativen Unterschied zwischen Hagiographen und Prosalitteratur fixirt. Mag sonst, insbesondere nach dem speculativen Gehalte eine Schrift mit der Bibel noch so nahe sich berühren: hier, auf ethischem Gebiete liegt das Kriterium, die Sünde und die Gerechtigkeit — das ist der lapis lydius der Kanonicität! Wo diese Begriffe nicht in biblischer Correctheit sich zeigen, da caveamus a pelle ovina!

Der Verfasser tritt seinen Gang also an mit der Hoffnung, daß derselbe nicht nur für die Kenntniß des interessanten Pseudosalomo, sondern auch für die Apokryphenfrage ein Scherflein austragen könnte. Wenn er da und dort auch auf andere, als unmittelbar ethische Fragen zu sprechen kommt, so hat er doch nicht die Absicht, solche irgendwie erschöpfend zu behandeln, sondern nur, sofern sie mit der vorliegenden in Beziehung treten.

---

Daß das Buch der „Weisheit Salomo's“ eine sittliche Grundlage im allerallgemeinsten Sinne des Wortes hat, zeigt sich schon darin, daß es die Form einer praktischen Ermahnung zum Guten hat. Das menschliche Leben ist als ein solches aufgefaßt, dessen Werth nicht mit irgendwelchem endlichen Maße (irdisches Glück, sinnlicher Genuß, Lebenslänge ic.) gemessen werden kann, das vielmehr vom einzelnen Menschen und dessen geistigem Gehalte seinen Werth erhalten soll! Nur wo das menschliche Dasein durch einen höhern idealen Lebenszweck über das aller andern irdischen Existenzen erhoben wird, wo aber eben deshalb das Individuum sich in seiner Subjectivität durch diesen allgemein-menschlichen Lebenszweck beschränkt, wo es in diesem sein Gesetz, respective sein höchstes Gut sieht, nur da kann ja überhaupt von ethischen Begriffen die Rede sein.

Ein solcher idealer Lebenszweck, dem das Individuum sich unterzuordnen hat, resp. den es zu erreichen streben muß, wird so

sehr von Salomo (natürlich stets: Pseudosalomo) statuiert, daß sein Buch überhaupt seine Existenz und Form dem Kampfe mit den ihn praktisch und theoretisch leugnenden Epikureern zu danken scheint. Der erste Theil der Schrift bekämpft ja mit außerordentlicher Energie den Materialismus und Fatalismus, der „nicht recht denkend“ dem Leben einen höhern Werth als den Sinnengenuss abspricht, der in der traurigen Ueberzeugung von dem „Bestimmtsein“ des menschlichen Lebens und des endlichen gänzlichen Vergehens keinen „Siegespreis der Tugend“ anerkennen will (besonders Cap. II, V. 3, 5 u.). Solche Anschauungen sind unserm Salomo ein Greuel, und verächtlicher als Staub (vgl. 15, 10; 2, 1 u. bes. 21). Dagegen kann er nicht genug die Erhabenheit und das Glück eines Menschen preisen, der den höhern Lebenszweck anerkennt und ihm adäquat ist.

Die allgemeinste ethische Grundlage: ein höherer Lebenszweck, und mit Beziehung auf ihn ein wirklicher Unterschied von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, ist dem Buche ganz und gar wesentlich.

Der ewige Lebenszweck aber, der dem individuellen Leben den Werth gibt oder nimmt, wird bezeichnet mit »σοφία«. Sie ist vom ersten bis letzten Capitel der Hauptbegriff der Schrift; sie ist das Lebensgesetz, sie ist das höchste Gut. Wollen wir also die ethischen Anschauungen Salomo's näher kennen lernen, so ist es die σοφία vor Allem, mit deren Begriff wir uns zu beschäftigen haben; ja die ganze Untersuchung wird im Grunde nicht über die Erforschung dieses Hauptbegriffs hinauszugehen haben. Doch haben wir zum Beginn derselben zu wiederholen, daß wir auch die »σοφία« nur soweit betrachten, als dieselbe irgendwie mit den ethischen Ideen zusammenhängt.

Es ist bekannt, wie in den Büchern des A. T., welche man unter dem Namen Chof'ma zusammenfaßt (Prov. Job Cohel. nebst einzelnen Psalmen) dieser Begriff der „Weisheit“ dargestellt wird als der dem Individuum gegenüberstehende, das Gesetz seiner Subjectivität aussprechende göttliche Weltplan und Weltzweck. Es ist bekannt, wie namentlich in den Proverbien dieser „Zweck“ so sehr objectivirt wird, daß er als Personification auftritt. Nun dieser Fortschritt vom Subjectiven zum Objectiviren ist in der Sap. Sal. so weit gegangen, daß Salomo selbst augenfällig zwischen



Personification und Hypostasirung auf bedenkliche Weise hin- und herschwanft. Wir haben jedoch hier die σοφία nicht im Allgemeinen, sondern nur in ethischer Hinsicht in ein Verhältniß zu Gott zu setzen. Hier sind es nun zwei wichtige Punkte, die zur Sprache kommen: nämlich die Fragen, einmal ob die „Weisheit“ die Persönlichkeit Gottes aufhebe, und dann ob und wie in der „Weisheit“ eine sittliche Persönlichkeit Gottes sich zeige. Was die Persönlichkeit Gottes im Allgemeinen betrifft, so wird zwar von derselben kein Begriff gegeben, aber vorausgesetzt wird die Persönlichkeit Gottes aller Orten. Man vgl. z. B. 1, 7 πνεῦμα θεοῦ (wiewohl der Satz: „Gott ist ein Geist“, auch Salomo wie dem A. T. fremd ist), ferner die Attribute Gottes, insbesondere den Vaternamen mit den oftgerühmten Prädicaten des ἔλεος, der χάρις, wie auch überhaupt die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen, die durchweg sittlicher Natur sind — von Seiten Gottes Vorsehung 14, 3; auf menschlicher Seite das Gebet (oft), Glaube 3, 14 u. —, Beziehungen, die nothwendig eine Persönlichkeit Gottes voraussetzen.

Hiegegen beweist die Benennung Gottes als eines φωτὸς αἰδίου 7, 26 Nichts — wie denn hier mit Bezug auf die christlichen und evangelischen Ausdrücke ein »nimium probare« handgreiflich wäre —, ebensowenig hebt die „Emanation“ der σοφία aus Gott die Persönlichkeit des letztern auf. Denn daß von der Weisheit resp. ihrem Entstehen aus Gott die Ausdrücke ἀπόρροια 7, 25 und ἀτμός 26 gebraucht sind, zeigt ebensosehr die emanatistische Theorie, als eben damit, daß die Genesis der σοφία für diese selbst als ein nothwendiges, unfreies Hervorgehen dargestellt wird (gegen Hengstenberg); aber trotzdem behauptet Salomo hiebei auf Seiten Gottes eine freithätige Entlassung aus sich, ein Zeugen (die σοφία ist μονογενής 7, 22; wie denn dieselbe ja auch erbeten werden kann). Mag diese zweifache Behauptung, von der Keerl und Hengstenberg je eine für sich in Anspruch nehmen, mit dem Begriffe der Emanation vereinbar sein oder nicht: so viel ist sicher, daß Salomo Gott auch hier, wie stets, seine Persönlichkeit wahren will. Die σοφία tritt also nach ihrer Genesis letzterer nicht entgegen, vielmehr macht eben die σοφία die Persön-

lichkeit Gottes zu einer sittlichen. Hier haben wir vor Allem mit Keerl eine Lanze zu brechen. Ist er ja doch der Ansicht (mit Andern z. B. Dschwald), daß in der »Sapientia Sal.« die „Heiligkeit Gottes fast gänzlich gegen seine Allmacht zurücktrete“, ja sogar daß in dieser Hinsicht das Buch „Gotteslästerung“ enthalte. (Vgl. I, 92; II, 88 f. a))

Daß in der Sap. das hervortretendste, ja das centrale Prädicat Gottes die absolute Erhabenheit ist, mit besonderer Betonung nach der Seite der Macht, weiß Jedermann, der das Buch kennt (vgl. z. B. 6, 4; 1, 1; 6, 8; 7, 25 ff.; 16, 15; 11, 22; 12, 18 u. f. w.). Wenn aber daraus gefolgert wird, daß die Idee der Heiligkeit verloren gegangen sei und dem „vormosaischen Gottesbegriff der Majestät und Allmacht, dem Elschaddai der Patriarchenzeit Platz gemacht habe“, so geschieht hiemit allerdings sowohl dem Elschaddai der Patriarchen, als wenigstens unserm Salomo Unrecht. Denn es ist zwar »ἡ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχή« 12, 16; allein dies heißt nicht nur: weil Gott der Allmächtige ist, hat er nicht nöthig ungerecht zu sein. (Vgl. Grimm, Comment.); vielmehr ist das Verhältniß von Allmacht und Gerechtigkeit positiv so zu denken: die absolute Macht ist eo ipso absolutes Gesetz; Gottes Wille ist gerecht, eben weil er der absolute ist. Ist dies unwahr? Ist nicht die Absolutheit die positive Garantie der Gerechtigkeit? Setzt nicht Willkür endliche Potenzen voraus? (Vgl. 12, 15; die Ungerechtigkeit ist für den Absoluten ein ἀλλότριον.) Man mag anderer Ansicht sein, aber man kann nicht leugnen, daß Salomo seinen Gott sittlich zu bestimmen, sich sehr angelegen sein läßt.

Ebenso wenig können aus 12, 10 f. Gottes unwürdige, weil unsittliche Anschauungen gefolgert werden. Wer heißt denn Keerl das πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἔμψυτος ἡ κακία αὐτῶν, καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα κ. in Zusammenhang mit 8, 19 f. setzen, um den Sinn zu erhalten, daß Gott die Canaaniter schon in ihrer Präexistenz zum Bösen prä-

a) Wir bezeichnen der Kürze halber die Schrift: „Die Apokryphen des N. T. 2c. Leipz. 1852“ mit: „Keerl I“; dagegen „Die Apokryphenfrage auf's Neue beleuchtet“ mit „Keerl II“.

destinirt und verflucht habe? (Reerl I. 38 f.) Daß 12, 10 f. von Nichts als von der Verfluchung Canaans die Rede ist und daß von Gott nur die Präscienz und die gnadenreiche Langmuth prädicirt wird, kann doch wohl nur zu weit gehender Eifer behaupten (vgl. Grimm z. d. St.), daß aber die Stelle 8, 19 f. von Prädestination nur dann spricht, wenn man es haben will, davon später. Gott ist also hier schlechterdings nicht „Urheber des Bösen“, er spielt nicht mit den Canaanitern, wie „die Katze mit der Maus“, er ist keine unsittliche Willkür.

Noch viel weniger aber kann dies in 11, 23 liegen. Man sehe doch die Stelle ohne Vorurtheil an; »ἐλεεῖς πάντας, ὅτι πάντα δύνασθαι καὶ παρορᾶς ἀμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν«. Allerdings ist consequent auch das Erbarmen in (positiven) Zusammenhang mit dem centralen Prädicat der Absolutheit gesetzt. Aber daraus folgt kein unsittliches Motiv, und kein unsittlicher Gehalt des Erbarmens. Vielmehr hat dasselbe, wie das παρορᾶν (das vgl. Grimm = nachsichtig sein) seine Ergänzung und Erklärung in dem »εἰς μετάνοιαν«. Was ist das anders, als die gnadenreiche Langmuth Gottes mit dem Schuldigen? Gerade so verhält es sich mit der »ἄδεια« 12, 11; wo wieder Grimm das Richtige trifft.

Dagegen will ich meinem Gegner (dessen Resultate im Großen, wie ich wohl hier schon sagen kann, was die Hauptsache der Apokryphenfrage betrifft, ich mit Nichten anfechte), nicht leugnen, daß das Urtheil über die Hurenkinder 3, 16—18 und 4, 3—5 verletzende Härte enthält, und, wenn man es premirt, leicht auch auf den sittlichen Gehalt des salomonischen Gottesbegriffs einen Schatten werfen möchte. Es ist zwar auf alttestamentliche Stellen wie 5 Mos. 5, 9 f. (vgl. 2 Mos. 34, 7) zu verweisen, aber doch nur um die Genesis der salomonischen Vorstellung zu begreifen. Der faktische, organische Zusammenhang der Sünde in einem ganzen Geschlechte, dem die heilige Schrift die persönliche Imputabilität nicht opfert (5 Mos. 24, 16) ist in obigen Stellen allerdings in einer das sittliche Bewußtsein verletzenden Schärfe ausgedrückt. Allein wenn in einer erregten Paränese ein gewöhnlich vorkommender Fall um abzuschrecken als eine nothwendige Wahrheit dargestellt wird, so ist

das zwar eine schiefe, einseitige Uebertreibung; aber einen Theil des Systems daraus zu machen, ist sicher nicht der Meinung des Verfassers gemäß. Wie sehr dieser ja hiedurch mit sich selbst in Widerspruch käme, hat nicht nur Grimm, sondern Keerl selbst anerkannt.

Es bleibt also dabei, die von Keerl geltend gemachten Instanzen sind, vorurtheilslos angeschaut, nicht im Stande, die Ueberzeugung zu erschüttern, daß Salomo Gott als sittliche Persönlichkeit angeschaut hat und betrachtet wissen will. Aber eine ganz andere Frage ist, welchen Inhalt dieser salomonische Begriff der Sittlichkeit Gottes habe? Dies wird nun dadurch erst vollständig in's rechte Licht gesetzt, wenn wir sehen, daß alle sittlichen Prädicate Gottes für sich zunächst zusammengefaßt sind in der σοφία, die Gott als πάρεδρος θρόνων 9, 4 bei sich hat. Ist die Absolutheit (insbesondere als Allmacht) das Centralprädicat Gottes, so ist die σοφία die ἀτμίς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως — ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας 7, 25 f., d. h. die Weisheit ist das, woran die Absolutheit Gottes allermeist erschaut werden kann, also die erste Hauptemanation des absoluten Wesens Gottes, und ihrerseits wieder die Mutter aller einzelnen vernünftigen Eigenschaften Gottes. Daher wird sie (ibid.) ἀπόρρητος τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης, und ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου genannt. Daß sie als σοφία zunächst die vernünftigen Prädicate Gottes einschließt, zeigt eben die Benennung „Weisheit“. Mit dem „Vernünftigen“ meint aber Salomo nun zwar nicht nur das Verstandesmäßige, die Erkenntnißseite, sondern auch das, was wir sonst das sittlich Gute nennen (vgl. die Benennung der σοφία als εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος Θεοῦ ibid.); aber doch ist eben schon bei Gott die σοφία letzteres eben darum, weil sie das erstere ist. Weil sie ein νοερόν πνεῦμα selbst ist, weil sie μύστις τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἰετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ ist (8, 4), d. h. weil sie der Complex des Wissens Gottes ist, ist sie auch das Gesetz seines Thuns. Dies zeigt 9, 9 sehr deutlich, wo eben beide Seiten [die σοφία als Erkennen und Erkenntnißprincip in Gott, und qua solche auch als Princip des Gottwohlgefälligen, des Guten] neben einander gestellt sind (εἰδὲν τὰ ἔργα σου —



καὶ ἐπισταμένη τί ἀρεστόν ἐν ὁφθαλμοῖς σου καὶ τὶ εὐθὲς ἐν ἐντολαῖς σου). Darum also, weil Gott in der σοφία das allwissende, vernünftige Wesen ist, so ist er darin der heilige. Die σοφία heißt daher selbst ἅγιος, ἀμεμπτος, ἀμόλυντος u. γιλαγαθός und ist mit dem ἅγιον πνεῦμα Gottes identisch. (Für letztere Behauptung vgl. man 1, 7 und 12, 1 mit 8, 1; ferner 11, 25 u. 27 mit 7, 28; 1, 4 mit 1, 5 und 9, 17.) Oder, anders ausgedrückt: Weil Gott die σοφία bei sich hat, welche, wie wir oben gesagt haben, der Weltplan Gottes, objectivirt gedacht, ist, so ist Gott ein heiliger Gott, indem er in allen seinen Handlungen und seinem Wesen dieser absoluten Zweckmäßigkeit adäquat ist. Daher haßt Gott Alles, was ohne σοφία, oder der absoluten Zweckmäßigkeit entgegengesetzt ist, und liebt τὰ ὄντα, d. h. was der σοφία, der Wahrheit gemäß ist. (Vgl. 6, 6—8; 12, 3; 5, 20; 11, 11; besonders 11, 23—26 vgl. mit 12, 3. Gott haßt τοὺς παλαιούς οἰκήτορας τῆς ἁγίας γῆς, weil an ihnen die Irrealität, die Sünde, also nicht τὰ ὄντα, keine σοφία ist.)

Im Buche der Weisheit ist somit Gott ein persönliches sittliches Wesen, darum weil er ein vernünftiges Wesen ist; Er weiß in der σοφία seine eigenen Werke, seine eigenen Zwecke, darum muß er auch, schließt Salomo, stets diesem Zwecke selbst adäquat sein und adäquat handeln. Darum muß auch was er geschaffen ein ὄν, ein Reales, ein Gutes sein: ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα, καὶ οὐδὲν βδελύσσει ὧν ἐποίησας, οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας 11, 24. Weil Gott gut ist, darum ist auch die Welt aus seinen Händen als „gut“ gegangen. Denn auch die Welt ist durch die σοφία gebildet. Sie war ja παροῦσα ὅτε ἐποίησας τὸν κόσμον 9, 9. Gott hat mittelst ihr den Weltplan concipirt 8, 4 und ausgeführt. Jedoch nicht das Erschaffen der Welt im engsten Sinne „aus Nichts“ wird von der σοφία prädicirt. Der Weltstoff als »ἕλη ἄμορφος« war schon vor dem Einwirken der σοφία vorhanden. In letzterem Philosophem haben wir keineswegs mit Bruch u. eine „Gedankenlosigkeit“ zu sehen, ebensowenig können wir zugeben, daß in der »ἄμορφος ἕλη«

die bekannte platonische und philonische Anschauung liege. Vielmehr zeigen die Stellen 9, 1 vgl. mit 12, 9 opp. 11, 18 ff. ganz klar, woher die *ἕλη ἀμορφος* kam. Wie nämlich Gott, wenn er Wunder thun will, nicht nur die vorhandene Schöpfung benutzen kann, daß sie ihm hiezu als Behälter und Substrat seiner *ἰδία ἐπιταγαί* 19, 6 dienen muß, sondern auch ohne dieselbe durch einen *λόγος ἀπότομος* unvermittelt Wunder thun kann, so ist *τὰ πάντα*, auch durch den *λόγος* d. h. den einfach ausgesprochenen Willen Gottes in's Dasein gerufen; die *ἕλη ἀμορφος* als Urstoff ist durch den *λόγος* erschaffen, und durch die *σοφία* „bereitet“ worden (*κατασκευάζειν* 9, 2 zunächst vom Menschen vgl. 14, 2). So liegt denn ganz fern der Begriff von *ἕλη*, als wäre sie das von Gott unabhängige, ja Widerstrebende, oder das Böse; vielmehr ist sie, also die Welt auch in ihrem Sein überhaupt, absolut eine That des freien Willen Gottes. Aber die *ἕλη* ist auch Nichts Gutes an sich, sie ist ja nicht der *κόσμος*, sondern sie ist das erst durch das Einwirken der *σοφία* geworden. Diese ist daher wirklich die *τεχνίτις πάντων* 7, 21; *ἐργαζομένη πάντα* 8, 5. Das Univerſum als Kosmos ein *ἔργον σοφίας* vgl. 14, 5. Wenn diese Thätigkeit der *σοφία* zunächst als ein „Bereiten eines Künstlers“ bezeichnet wird, so wird der ganze Sinn dieses „Bereitens“ doch erst dadurch erschöpft, daß sich die *σοφία* selbst als der Ordnungsgeist, als das planmäßige Princip in die *ἕλη* einbildete. Die *σοφία διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας* 8, 1 vgl. 7, 24; sie ist *συνέχον τὰ πάντα, πάντα πεπλήρωκε* 1, 7; 12, 1; sie ist die in den *στοιχείοις κόσμου* wirkende *ἐνέργεια* (vgl. Grimm zu 7, 17); sie zeigt sich in dem Allem inwohnenden *μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ* 11, 21.

Das Verhältniß Gottes zur Welt ist also einerseits das der absoluten Transscendenz (nach Gottes Absolutheit vgl. besonders 9, 16) oder für die Welt das der absoluten Abhängigkeit vom freien Gotteswillen, des Bestimmtheits in ihrem Sein und Sosein durch Gott; andererseits ist Gottes *σοφία* der Welt als Gesetzgeist oder Ordnungsgeist immanent; und die Welt ist *κόσμος* nur durch diese Immanenz. Immanenz aber ist nicht Pantheismus. Wenngleich auch in dieser Immanenz, so ist die *σοφία* dadurch

doch μένουσα ἐν αὐτῇ 7, 27. Die Welt ist etwas Anderes als Gott, obgleich durch ihn bestimmt und durch seine σογία durchwohnt. Hiemit ist gegeben, daß, wenngleich die Welt aus der Hand Gottes „gut“ gegangen ist, sie doch auch einer gottfeindlichen Einwirkung ausgesetzt sein kann.

Daß die Welt ursprünglich in einem der σογία adäquaten Zustand war, ergibt sich nicht nur aus dem Bisherigen, insbesondere dem über die ὕλη Gesagten als nothwendige Consequenz, sondern es ist auch in der Sap. positiv ausgesprochen. 1, 14 ἐκτίσας εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου u. s. w. Diese Stelle, gewissermaßen eine crux interpretum, läßt sich gar nicht anders nüchtern erklären, als wenn man γενέσεις = Gattungen des Existirenden nimmt, und nach dem Context εἰσὶ (und nicht ἦσαν) supplirt. Aber man bedenke, daß dieses σωτήριον εἶναι von der Creatur nur ausgesagt ist, sofern sie an sich betrachtet wird, ohne den nicht von Gott erschaffenen, sondern erst hereingekommenen θάνατος. Die γενέσεις an sich sind σωτήριοι; aber dieses Ansichsein existirt allerdings jetzt nicht mehr (B. 16). Ist also immerhin εἰσὶ zu suppliren, so könnte mit anderer Beziehung der Gedanken, ohne den Sinn im Wesentlichen zu verändern, ebenso gut »ἦσαν« stehen. Das nämliche Resultat erhalten wir aus dem »ἐκτίσας εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα« (ibid.). Der Urzustand der Welt war nicht indifferent, sondern ein εἶναι. Das εἰς kann jedenfalls in erster Linie bei der unvernünftigen Creatur nicht bloß eine Uranlage, sondern nur einen Urzustand bezeichnen: das εἶναι ist das Ziel, zu dem die Welt wirklich durch die Schöpfung gekommen ist. Dieses εἶναι aber in emphatischem Sinne ist gar nichts Anderes als das durch die Immanenz der σογία göttlich geordnete, dem Weltzwecke Gottes adäquate d. i. „gute“ Sein, eine δικαιοσύνη (vgl. 1, 16 im Zusammenhang mit 14).

Das Hauptgeschöpf der Erde ist der Mensch. Als ein Naturwesen gehört auch er zu den γενέσεις τοῦ κόσμου, die an sich σωτήριοι sind, und ohne unter der Herrschaft des Todes zu stehen, von Gott geschaffen waren. Auch er ist εἰς τὸ εἶναι in dem Sinne geschaffen, daß er dieses εἶναι insofern ursprünglich theil-

haftig war, als auch sein eigenes natürliches Wesen *σοφία κατεσκευάσθη* 9, 2. Daß die Erschaffung des Menschen im Allgemeinen alttestamentlich gedacht ist, zeigen Ausdrücke wie 7, 1 *γενῆς, πρωτόπλαστος*; 10, 1 *πισθεὶς μόνος*, und besonders 15, 11. In der Zweckmäßigkeit seines Daseins zeigt sich die auch in ihm zur irdischen Gestaltung gelangte *σοφία*. Nun ist der Mensch aber nicht nur eine *γένεσις τοῦ κόσμου*, wie die übrigen, von denen nur objectiv von dem Betrachter eine *δικαιοσύνη* ausgesagt werden kann, sondern er ist ein Subject, eine *ψυχή*, ein selbstbewußtes Wesen, ein *ἐγώ* 8, 19. Bei ihm hat daher nothwendig das *«εἰς τὸ εἶναι»* einen tiefern Sinn. Er kann die *σοφία* nicht nur an sich haben, sondern mit seinen eigenen Bewußtsein ergreifen, und so erst eigentlich selbst besitzen. Dieser Besitz der *σοφία* wird nun in Sap. als historisches Factum, als das wesentlichste Moment des Urzustandes des Menschen ausgesagt. Denn in ihm war der Mensch das *εἰκὼν τῆς ἰδίας ιδιότητος* Gottes 2, 23. Wie Gott selbst die *σοφία* hat, so hatte der Mensch ursprünglich ebenfalls dieselbe. Aber wie sollen wir uns dies näher denken? Der Zusammenhang von 2, 23 ist folgender: Die aller sittlichen Substanz baaren Frevler sind so gottlos, weil sie *οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια Θεοῦ, οὐδὲ* (und darum auch nicht) *ἐκρίναν γέρας ψυχῶν ἁμώμων*, (23) *ὅτι* (d. h. es ist das eine Verblendung denn) I. *Θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφ' ὧν ἄρσεν, καὶ* II. *εἰκόνα* u. s. w. Hier drückt I. den Grund aus, warum überhaupt jenseitiger Lohn gehofft werden könne; II. aber den Grund, warum nur *ψυχαὶ ἁμώμοι* ihn zu erwarten haben. In dem *«ἁμώμοι»* liegt also ein Fingerzeig, worin wir die Ebenbildlichkeit Gottes zu setzen haben. Freilich wäre damit allein im Grunde nicht viel gewonnen. Denn dieser Begriff ist rein negativ. Aber wenn wir, wie wir müssen, darauf sehen, daß dieses *«ἁμώμοι»* den Gegensatz gegen das Wesen jener Frevler bildet, so findet es eben in dieser Bestimmung seinen positiven Inhalt. Die Befleckung der Gottlosen besteht ja grundwesentlich darin, daß sie die *γνώσις* der *μυστήρια Θεοῦ* nicht haben, oder B. I *οὐκ ὁρθῶς λογίζονται*. Diese mangelnde Erkenntniß ist das *πρῶτον ψεῦδος*, die sonstige *κακία* zur Folge hat (welche letztere dann freilich vollends sie



ἀπετύφλωσε). Im Gegensatz hiegegen ist die rechte Erkenntniß der Geheimnisse Gottes der Kernpunkt der Ebenbildlichkeit Gottes. Die σοφία geht also in den persönlichen Besitz des Menschen als Erkenntniß ein, wie das Grundwesen, der Centralpunkt des Menschen die ψυχή ist, die nicht zunächst Willen, sondern das Erkennende, der νοῦς πολυφροντὶς ist (vgl. 15, 2 f.). Ist das ἐγὼ des Menschen (8, 19) die ψυχή, ist die ψυχή zuerst Denken, so ist's ganz consequent, daß die σοφία sich im Menschen allererst als Denken, als Object oder Inhalt des Denkens subjectivirt.

Das also war der Kern des Ebenbildes Gottes, daß der Mensch die rechte Erkenntniß hatte, und diese war und ist in primärer Weise die ἐπίγνωσις Θεοῦ. Und damit man ja den Sinn dieser Erkenntniß nicht mißverstehe, ihren Werth nicht überschäge, so macht 15, 2 f. klar, daß dieselbe nur als ein »ἐπίστασθαι«, ein Wissen (εἰδότες), zu verstehen sei. Wie aber kann denn Salomo dann von einer ursprünglichen δικαιοσύνη, oder sonst von einer ὁσιότης, εὐθύτης τῆς ψυχῆς reden? (9, 3.) Es ist die Anschauung desselben, daß die rechte Erkenntniß unmittelbar auch das rechte Verhalten des Willen zur Folge habe, wie die κενοδοξία 14, 14 (die ἐπίνοια εἰδώλων und damit) ἀρχὴ πορνείας ist.

Daß aber dieser Zustand des Menschen wirklich ein geschichtlicher war, daß also nicht etwa das εἶναι, die δικαιοσύνη dem Menschen nur als eine Uranklage mitgegeben war, zu der er sich frei stellen konnte, dies zeigt (nach dem ersten Theile dieser Behauptung) 14, 13, nach welcher Stelle der Monothetismus, also die richtige Erkenntniß Gottes, uranfänglich wirklich da war; der zweite Theil der Behauptung aber rechtfertigt sich von sich selbst. Denn ist die Erkenntniß — wie sie es bei Salomo wirklich ist — zunächst nur ein Wissen von Gott und seinen Geheimnissen, so kann man nur dieses Wissen entweder haben oder nicht haben. Würde das Ebenbild Gottes, wie es nach dem sonstigen Begriff der σοφία ganz wohl der Fall sein könnte, darein gesetzt, daß der Mensch nach seinem Willen zwar ursprünglich in kindlich-naiver Uebereinstimmung mit den Gesetzen der σοφία gewesen wäre, so hätte doch zugleich in der freien Anlage des Willens die Möglichkeit gelegen, sich zu dieser Harmonie mit der σοφία willkürlich

zu stellen; die *δικαιοσύνη* wäre nur als Uranlage in ihm gewesen. Allein die *δικαιοσύνη* ist in erster Linie eben keine Willensrichtung sondern sie ist ein Wissen. Hier hat eine Uranlage keinen Sinn, denn zu einem Wissen kann der Mensch sich nicht frei stellen, er hat es oder hat es nicht. (Näheres darüber später.) Wenn nun Salomo behauptet, daß das vollkommene und richtige Wissen nothwendig auch das richtige Thun zur Folge habe, daß die *σοφία*, einmal als Erkenntniß in der *ψυχή* (im Denken), auch als praktisches Princip nothwendig sich geltend mache, so können wir uns den ethischen Zustand Adam's durchaus nicht anders als deterministisch denken. Wie konnte er sündigen, da er ja das Princip des Guten, die Erkenntniß hatte? (Auch hierüber Weiteres unten.)

Bleiben wir bei dem Gesagten noch einen Augenblick stehen, um zwei wichtige daraus sich ergebende Resultate zu betrachten. Wir haben im Urzustande des Menschen die höchste sittliche Idee Salomo's, seinen Begriff vom höchsten Gut gefunden; zugleich aber eben hierin den Grundfehler des ganzen ethischen Systems. Salomo findet das höchste Gut (im Sinne eines Gutes und des absolut Guten) nicht in einzelnen Tugenden, nicht „in äußeren Werken des Gesetzes“, aber auch nicht in primärer Weise in „innerer Herzensreinigung“, sondern in nichts Anderem als in der *σοφία*, die der Mensch sich kraft seines Grundwesens (als eine *ψυχή*, *νοῦς*, denken) im Denken ja sogar im bloßen Wissen aneignet! Die Erkenntniß, das Wissen (von Gott und der objectivirten *σοφία*) ist das höchste Gut. Aus dem Besitz derselben folgen nothwendig — so wird behauptet — die einzelnen Tugenden, die Heiligkeit. Wollen wir *σοφία* nach ihrer subjectiven und objectiven Seite als die „Wahrheit“ bezeichnen, so ist die Wahrheit als theoretische Erkenntniß nach Salomo das oberste Princip der Sittlichkeit.

Eine Analogie mit der christlich-evangelischen Lehre von der im „Glauben“ gesetzten und aus ihm nothwendig fließenden „Heiligung“ ist unverkennbar (und auch hierin liegt eine Entschuldigung für den freilich ganz unhaltbaren Gedanken einer christlichen Autorschaft der Sap.; vgl. „die Zuk. der evangel. Kirche“, S. 233). Allein

wie unverkennbar ist der diagonale Gegensatz. Der Glaube ist eine sittliche Grundaction des Willens, die subjectiv gewordene *σοφία* eine Erkenntniß, ein Wissen!

Ebenso berührt sich dieser Begriff mit den alttestamentlichen Ausdrücken, die selbst die „*Chof'ma*“ als das personificirte Gute, dagegen die Sünde als „*Thorheit, Irrthum, Narrheit*“ 2c. bezeichnen. Allein wenn im A. T. die „*Furcht Gottes*“ das Prädicat der Weisheit, die Sünde das Prädicat des Irrthums erhält, so ist dies so ziemlich das umgekehrte Verhältniß, als bei Salomo, der der Weisheit das Prädicat des absolut Guten, dem Irrthum das Prädicat der Sünde gibt.

Auf eine dritte Analogie dagegen, die fast Identität zu nennen ist, soll hier, wenn auch nur mit zwei Worten, verwiesen werden. Es ist die Aehnlichkeit, welche der salomonische Begriff der (subjectiven) Weisheit mit dem modernen Begriff der „*Bildung*“ in ihrem beiderseitigen ethischen Werth hat. Dort wie hier ist das Wesentliche die Erkenntniß; wie dort die Erkenntniß das Wissen von Gott, so soll hier die Erkenntniß irdischer Dinge zugleich oberstes Princip der Sittlichkeit, das absolut Gute sein. Eins so grundverkehrt wie das andere. Ein Wissen ist an sich weder sittlich noch unsittlich. Wo das Wissen also als das oberste ethische Gut sich spreizt, da liegt, und so also auch bei Salomo, ein verkehrter Spiritualismus zu Grunde, der alle Sittlichkeit in principio ausschließt und den einzelnen sittlichen Verhältnissen, mögen sie für sich noch so sehr einen ethischen Schein haben, einen falschen Stempel aufprägt.

---

Nur in Form einer Anmerkung wollen wir am Schlusse dieses Abschnittes auf die bekannte Stelle 8, 19 f. einen Blick werfen. Daß hier Präexistenzianismus auftritt, sollte höchstens katholisches Vorurtheil für die Apokryphen leugnen können. Das »*μᾶλλον*« kann nicht anders denn als Selbstcorrectur aufgefaßt werden, die sich auf zweierlei bezieht, darauf, daß nicht, wie es nach B. 19 scheinen könnte, die Persönlichkeit im Leibe liege, und darauf, daß nicht die ethische Beschaffenheit der Seele vom Leibe abhängt, sondern

umgekehrt. Hier wird nun offenbar die Existenz der Seele, und sodann ihre sittliche Beschaffenheit resp. Verschiedenheit behauptet, ehe sie auf die Erde kommt, Mensch wird.

Wenn wir nun auch diesen Präexistentialismus nicht für eine gedankenlose, mit dem übrigen Systeme ganz unvereinbare Annahme eines von außen kommenden Philosophems betrachten wollen, ja wenn wir sogar hieher auch noch 7, 6 ziehen wollen (obgleich der Zusammenhang dort den Worten eine andere Beziehung gibt), so daß also das *μία πάντων εἰσόδος εἰς τὸν βίον* auch auf diesen präexistentialischen Gedanken sich bezöge: so müssen wir bei dem Allem behaupten, daß die Stelle 8, 19 f. an dem bisher Gesagten gar nichts ändert. Was zuerst die Geschichtlichkeit des Urzustandes betrifft, so wird zwar das Factum hiedurch wieder um einen Grad weniger alttestamentlich; aber daß 8, 19 f. der Geschichtlichkeit des Urzustandes widerspreche, sehe ich mit Grimm zu 15, 11 (S. 327) gegen Bruch (S. 360) und Gfrörer (II, 241) nicht ein. Was aber zweitens die im Urzustande ausgesprochene Idee des höchsten Guts, resp. des absolut Guten betrifft, so kann 8, 19 f. abermals hieran nichts ändern. Denn gesetzt auch, das »ἀγαθός« wäre in absolutem Sinne zu verstehen, was, wie sich später zeigen wird, nicht der Fall ist: so wäre ja über den Begriff des Guten, über das, worin das »ἀγαθός« sein bestand, gar nichts gesagt. Denn ob das „Gutsein“ einmal geschichtlich auf Erden, oder in der Präexistenz stattfand, ändert seinen Begriff nicht. Es wäre denn, daß in 8, 19 f. liegen sollte, daß eben die Existenz der Seele ohne Leib das Gute, die Menschwerdung das Urböse war. Daß aber dies eine falsche Erklärung der Stelle ist, darüber wird sogleich nachher, wenn wir auf diese Stelle nochmals kommen müssen, des Weiteren die Rede sein.

---

Der ursprünglich der σοφία adäquate Zustand der Welt und der Menschheit insbesondere ist nun in der gegenwärtigen Existenz nicht mehr vorhanden. Die volle und richtige Erkenntniß, und damit die δικαιοσύνη ist den Menschen abhanden gekommen, und damit ein Nichtseiendes (opp. τὰ ὄντα) in die Welt getreten, das



bei der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht da war, die Sünde und ihre Folge, *θάνατος* (1, 13 ff.; 2, 24).

Dieser radicale Umschwung ist schon bei Adam eingetreten. Von ihm wird daher 10, 1 ein *παράπτωμα ἴδιον* ausgesagt. Diese Stelle wird von Gfrörer zc. auf den philonischen Sündenfall bezogen, wornach das *ἴδιον παράπτωμα* Adam's eben das war, daß er aus der Existenz eines reinen Geistes in die materielle Existenz herabsank, daß er Adam, ein Mensch wurde. Daß man auf diese Erklärung von 10, 1 kommen konnte, ist erklärlich bei der bekanntlich auf den Alexandrinismus deutlich vorbereitenden Stellung der Sap. Allein bei einem Uebergangsstadium hat man doch mindestens das gleiche Recht, Anklänge an die hinter ihm liegenden Anschauungen zu finden, aus denen sich dasselbe heraus-schälte, als Ansichten, die auf das Künftige erst vorbereiten. Sollte nun wirklich das *ἴδιον παράπτωμα* nicht mehr auf alttestamentliche Vorgänge zu beziehen sein? Die häufig angezogene Stelle 8, 19 f. gibt jener Erklärung einen Haltpunkt, der bei näherer Betrachtung aber nicht nur blos scheinbar, sondern ihr geradezu verderblich ist. Denn ist 8, 19 f. ein allerdings präexistentialistischer Gedanke, so wird ja klarlich 1) das *σῶμα λαχεῖν* geradezu nicht als Sündenfall bezeichnet, vielmehr war ja Salomo „in der Präexistenz *ἀγαθός*« und hat deshalb, als er Mensch wurde, ein *σῶμα ἀμύαντον* erhalten. Es muß — dies liegt klar in dieser Stelle — 2) also auch in der Präexistenz Seelen geben, die nicht *ἀγαθαί* sind, und anderseits ist es auch für die *ψυχαὶ ἀγαθαί* der natürliche (vgl. 7, 6) gottgewollte Gang, daß sie ein *«σῶμα»* (und zwar dann ein *ἀμύαντον*) bekommen. Daß aber dieses die an sich indifferente Genesis von Menschen überhaupt ist, dies würde gerade zu jener alexandrinischen Erklärung von 10, 1 nicht passen. Wenn hier (10, 1) das *σῶμα λαχεῖν* des Adam als ein *ἴδιον παράπτωμα* des *μόνον πισθέντος* bezeichnet wäre, so dürften nicht alle Menschen (und insonderheit nicht die Guten) den nämlichen Proceß durchmachen, was doch nach 8, 19 f. der Fall sein müßte. Statt also von 8, 19 f. unterstützt zu werden, wird die alexandrinische Erklärung von 10, 1 durch diese Stelle vielmehr unmöglich gemacht.

Ebenso wenig ist irgend von Werth, daß 10, 1 der Urfall Adam und nicht Eva zugeschrieben wird (Reerl). Ist dies doch so ziemlich auch christlicher (dazu sehr sinnreicher) Sprachgebrauch. Daß ferner die Verleihung der Herrschaft an Adam erst B. 2, also nach dem *παράπτωμα* aufgezählt ist, wäre in Verbindung mit andern Beweisen immerhin eine Instanz; da aber andere Beweise nicht vorhanden sind, vielmehr die sonstige Anschauung des Buches, und selbst 8, 19 dagegen spricht: wer möchte da auf die gemuthmaßte chronologische Aufeinanderfolge zweier durch das lose verknüpfende *τε* verbundener Aussagen, so wichtige Behauptungen gründen? — die Benennung *»μόνος κτισθεὶς«* dagegen ist vollständig biblisch; denn Eva wurde nicht wie Adam erschaffen, sondern aus seiner Rippe gebildet.

So bleiben wir allerdings (mit Grimm) auf der Behauptung, daß Salomo in 10, 1 auf 1 Mos. 3 anspielt. *»ἰδίον«* ist das *παράπτωμα* als die originäre adamitische Sünde (opp. z. B. B. 3). Nun ist aber freilich die Hauptfrage noch nicht gelöst, nämlich worin Salomo eigentlich das wesentliche Moment dieses Falles gesetzt hat. Die Veranlassung des Falles ist *φθόρος διαβόλου* 2, 24, welcher mittelst des Falles den Tod gebracht hat. Nur Künstelei, sonst ohne Werth ist's, den *διάβολος* von der philonischen „Lust“ zu verstehen (Dähne II, 17. Anm. 100. Schulthess), da doch die Identificirung der Schlange mit dem Teufel schon in jener Zeit wie heutzutage mundgerecht war. Der Teufel hatte einen Neid, nicht auf Gott, noch den Menschen allein, sondern überhaupt auf *»τὰ ὄντα«*, die Existenz des Guten. Letzteres bestand in der Immanenz der *σοφία*, beim Menschen speciell als Erkenntniß in seiner *ψυχῇ* (vgl. oben und 7, 24). Diese *ἐπίγνωσις* ist nach dem Falle nicht mehr vorhanden; der Fall muß also irgendwie diesen Verlust herbeigeführt haben oder geradezu selbst dieser Verlust gewesen sein. Daß wirklich Salomo eine derartige Vorstellung hatte, zeigt 10, 1 dadurch, daß es auch die *σοφία* war, die Adam *ἐξείλατό ἐκ παραπτώματος ἰδίου*. Dies kann keinen andern Sinn haben, als sie rettete ihn dadurch, daß sie wieder in ihn trat. Allein ein Räthsel bleibt, wie Adam überhaupt die *ἐπίγνωσις* verlieren konnte? Letzere ist ja, wie wir oben

sagten, an sich nichts Sittliches; der Mensch kann ein Wissen nicht auf einmal durch bösen Willen verlieren. Eine vollkommene Erkenntniß kann man überhaupt nicht verlieren, als allmählich durch Verdunklung, durch Vergessen. Man übersehe nicht, daß wir hiebei nicht von dem zuerst ethisch, praktisch verderbten Menschen sprechen, dessen Wissen alles mehr oder weniger Glaube und darum dem Irrthum unterworfen ist. Beim Urmenschen aber war nach Salomo die volle Erkenntniß, die die Möglichkeit des Irrthums ausschließt. Bedenken wir vollends, daß die Erkenntniß in erster Linie nichts als Wissen von Gott ist, d. h. ein Wissen, daß nur Ein Gott ist, und welcher Art dieser Gott ist, so begreift sich schlechterdings der Sündenfall nicht. Wie klar liegt hier und wie rächt sich hier der falsche Begriff des höchsten Guten! Man vergleiche, um dies recht deutlich zu sehen, Röm. 1, 21 und 25. Dort ist auch von Erkenntniß, von Wahrheit und vom Verdrehen der letzteren die Rede. Aber die Sünde besteht darin, daß die *γνώντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν εὐλόγῃσαν*, und erst in Folge dieser sittlich-verkehrten Stellung zu Gott ist die Erkenntniß allmählich verloren gegangen (V. 23 ff.). Hier, wenn je, liegt der Grundfehler Salomo's offen zu Tage: weil er als das absolut Gute das Wissen von Gottes Geheimnissen betrachtet, parallel dem als Denken bezeichneten Grundwesen der Persönlichkeit, und behauptet, aus diesem Wissen fließe nothwendig auch das praktisch Gutsein: darum kann er den Sündenfall rein nicht begreiflich machen. Daß er aber hier von 1 Mos. 3 soweit sich entfernt, als der Kanon von speculativen Philosophemen, bedarf keines Beweises.

Wir sind jetzt im Laufe der Untersuchung bis an den Zustand der jetzigen Menschheit und Welt hingekommen. Es lohnt sich wohl, ehe wir weiter gehen, die bisherigen Resultate kurz zusammenzustellen. Sie lassen sich in folgende Gedanken zusammenfassen:

1) Eine höhere, ideale Lebensanschauung im allgemeinsten Sinne liegt dem Buche der Weisheit allerdings zu Grunde. Das Dasein hat einen mit »*σοφία*« bezeichneten ewigen Zweck.

2) Die *σοφία* ist objectiv in Gott selbst das ethische Princip.

3) Aber ist schon hier die schiefe Richtung dadurch kenntlich, daß die *σοφία* vor Allem in Wahrheit ein intellectuelles Princip ist, dessen sittlicher Gehalt nur behauptet wird, so zeigt sich dies am deutlichsten

4) verfehlt, sobald wir die *σοφία* als in den Menschen getreten, resp. als das im Urzustande des Menschen verwirklichte Ideal des Guten betrachten. Ist die *σοφία* als Urgutes in erster Linie die Erkenntniß, das Wissen von Gott, so ist sie

5) in Wahrheit ein Nichtsittliches, und der Sündenfall wird unbegreiflich.

Die Menschheit ist jetzt nicht mehr in dem der *σοφία* adäquaten Zustand; sie hat die *σοφία* als *ἐπίγνωσις Θεοῦ* nicht mehr. Dies zeigt sich schon daran, daß *ἄδου βασιλεῖον ἐπὶ γῆς* ist 1, 13 ff. Die *ἀφθαρσία*, ἐφ' ᾗ, d. h. zu welchem Zwecke, in welcher Bestimmtheit der Mensch geschaffen war (2, 23), das »εἶναι« (1, 14) ist Folge, oder nur die andere Seite der *δικαιοσύνη*; *δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν* (1, 15). Herrscht also der Tod, so ist das die Folge, oder vielmehr nur die Erscheinung des Mangels an *δικαιοσύνη*. Die *ἀσβεῖς προέκαλεσαντο αὐτόν*, und wenn auch die relativ Gerechten sterben, so kann dies eben nur in der Relativität ihrer Gerechtigkeit begründet sein. (Wenn 2, 24 das *πειράζειν*, d. h. Erfahren des Todes, nur von den Frevlern ausgesagt ist, so kann dort »θάνατος« nicht blos das Getrenntwerden von Leib und Seele sein, sondern muß einen intensiveren Sinn haben.)

Der Mangel an *δικαιοσύνη* muß somit wie der Tod ein allgemeines Factum sein. Haben wir hier, was man in der biblischen Lehre die „Erb-sünde“ nennt? Bruch (S. 369), der in dem Capitel: „sittliche Begriffe“ überhaupt dürftig ist, verneint kurzweg diese Frage. Auch Grimm zu 10, 1 sieht zum mindesten in dieser Stelle ein ungünstiges Prognostikon. Allein wir können doch nicht so schlechthin diese Urtheile unterschreiben. Nach Salomo fehlt allen Menschen von Natur die rechte Gotteserkenntniß. Die *σοφία* muß von jedem als ein neues göttliches Gnadengeschenk



erbeten sein (9, 17 vgl. 7, 7; 8, 21). Ja, daß man nur weiß, *τινος ἡ χάρις* ist *φρόνησις*, und diese selbst ist Gnadengeschenk 7, 7. So ist aber jeder Mensch, sofern er die *σοφία* noch nicht hat (so gut wie die Heiden 13, 1), *φύσει μάταιος* und *εἰς οὐδέν λογιζεται* 9, 6.

Zwar hat der Mensch auch so noch die Form der *σοφία* in der irdischen Verstandesenergie als *ἐπίνοια*, *λογισμοί*; aber erstere ist ohne Neueintritt der *σοφία* — *κακότεχνος* 15, 4. Die *λογισμοί* — *σκολιοί* und *ἄσύνετοι*; sie haben eiteln und bösen Inhalt; der Mensch, wenn er noch so klug ist, ist *ἄφρων* 1, 3 ff. vgl. 3, 2 ff.; 4, 17; besonders 9, 17; ja es mögen Wissenschaften und Künste aufblühen, sie sind Gaukelei und Prahlerei 17, 7. Dies zeigt sich vor Allem in *ἐπίνοια εἰδώλων* 13, 12 ff. also in der der richtigen Gotteserkenntniß entgegengesetzten Thätigkeit der *ἐπίνοια*; in Atheismus und Fatalismus Cap. 1—6. Dies ist dann *παντός κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας* 14, 27. Denn mit diesem Mangel an *σοφία* tritt die in der Materie liegende, zur Materie ziehende Kraft als den Geist beschwerend auf (9, 15). Zwar ist die Materie mit Nichten an sich das sündliche (wenngleich hier fast alle Gegner des Buchs und seine alexandrinischen Freunde gegen uns Front machen). Ist doch nicht einmal die »*ἕλη ἄμορφος*« ein Widergöttliches geschweige denn der Leib, der doch selbst auch ein Werk der *σοφία* ist, und der Kosmos, durch den sich das *πνεῦμα* Gottes zieht. Daher ist wohl die Materie das Geringere, Ungeordnete, durch die höhere *σοφία* zu Ord nende und Leitende, aber in keiner Weise das ihr Feindliche. Nur wenn sie fehlt, wird der Trieb der Materie ein regelloser. Diese Anschauung wird im Grunde durch das über 8, 19 an verschiedenen Orten Gesagte bereits hinlänglich belegt. Aber auch die übrigen, zum Theil als Gegenbeweis aufgeführten Stellen sprechen hiefür. Zwar ist die Genußsucht, als regellose, zweckwidrige Benützung der Welt, Sache der Frevler Cap. 2, besonders 9; aber wenn die *σοφία ἡγεῖται αὐτῶν* (7, 12), d. h. sie leitet, zweckmäßig sie zu gebrauchen lehrt, so ist in diesem Gebrauche nichts Sündliches. Vielmehr ist sie, die *σοφία* selbst, auch *γενέτις ἀγαθῶν* (*ἦλθε δέ μοι τὰ ἀγαθὰ πάντα μετ' αὐτῆς* *ibid.*, wo (vgl. Grimm) entschieden irdische

Güter gemeint sind.) Nur der Mangel an *ἐγκράτεια* oder *σοφροσύνη* 8, 7 ist's, was die Berührung mit dem Irdischen sündhaft macht. — Ebenfowenig zeigt 3, 12—16 eine solche dualistische Ansicht. Daß hierin eine Verurtheilung der Ehe (wenn auch nur „gewissermaßen“) also der leiblichen Verhältnisse an sich liege, ist ganz unrichtig. Denn *μακάριοι* ist da die *στεῖρα* nur ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, — ὁ εὐνοῦχος nur ὁ μὴ ἐργασάμενος ἀνόμημα κ., d. h. es gibt eine *κοίτη ἐν παραπτώματι* und folglich auch eine solche, die nicht ἐν παραπτώματι ist. Im Zusammenhange hat ja unsere Stelle ihre Spitze in dem Gegensatz, welchen die *στεῖρα* und der *εὐνοῦχος* gegen die mit Kindern gesegneten, also nach der Volksanschauung darin an sich glücklicheren Frevler (vgl. B. 11, 16 und 4, 3 ff.) bildet. Nun will an unserer Stelle keineswegs gesagt werden: „Im Gegentheil gerade das Kinderzeugen ist eine Sünde, und Ehelosigkeit Gott gefällig.“ Dies müßte offenbar anders, positiver ausgedrückt sein. Vielmehr hat unsere Stelle zunächst nur den negativen Sinn: „Kinder haben ist so wenig an sich absolut ein Glück, als eine Unfruchtbare ebendarum unglücklich ist, weil sie nicht geheirathet hat; vielmehr kommt es darauf an, ob die *κοίτη* — ἐν παραπτώματι geschieht, oder nicht, und ob Eine(r) abgesehen von der Ehe nach dem Gesetze (der *σοφία*) sich verhält, oder nicht.“ So (und nur so ist's natürlich) erklärt, gibt die Stelle, wenn man sie dogmatisch verwerthet, das der alexandrinischen Anschauung entgegengesetzte Resultat: nämlich Lohn oder Strafe, Tugend und Laster hängen nicht mit den materiellen Verhältnissen des Menschen an sich zusammen. Allerdings wollen wir die Comparative 3, 14 und 4, 1 nicht als „gesteigerte Positive“ fassen; aber selbst wenn man aus denselben herauslesen wollte, daß ein herrlicherer Lohn Den erwarte, der auch in dieser Beziehung *ἐγκρατής* war, als den, der sonst gut, hier sich mit der Materie einläßt, so würde daraus allerdings eine der biblischen Anschauung fremde Geringschätzung des Leibes und der leiblichen Verhältnisse, mit Nichten aber die Behauptung folgen, daß die Materie das Böse (sondern nur das Geringere) sei. Allein es ist doch ganz klar, daß diese Comparative das ewige Glück der (unglücklich erachteten) Ehelosen (resp. Kinder-

losen) in Vergleich stellen zu dem scheinbaren Glück des «*πολύγονον ἀσεβῶν πλῆθος*» (4, 3). Jenes Glück ist viel besser, als dieses.

Unbegreiflich ist, wie Bruch (S. 368) sagen mag: 1, 4 werde vom Reibe gesagt, „er sei der Sünde verfallen“, und es trete somit hier der Gedanke ganz deutlich hervor, daß die sinnliche Natur Sitz und Quelle der Sünde sei. Wie, wenn ein Anderer behauptete: Nein! die *ψυχή* selbst ist an sich „Sitz und Quell der Sünde“ (vgl. 1, 4 *κακότεχνος ψυχή* und *σώματι κατάχρεω ἀμαρτίας*). Wahrhaftig, so läßt sich Alles beweisen! Geht doch auch aus 8, 19 f. geradezu hervor, daß es auch ein *σῶμα ἀμίαντον* gibt. Was ist das aber anders, als ein *σῶμα*, welches durch die *σοφία* sich leichter zügeln läßt, als wenn die irdischen Triebe zu leidenschaftlich, zu regellos in demselben herrschen!

Nicht die Materie ist Sitz und Quell der Sünde, sondern der Mangel der *σοφία* im natürlichen Menschen, dieses *πρῶτον ψεῦδος* macht es dem Menschen unmöglich, auch in Bezug auf die Materie seinem Lebenszweck zu entsprechen, der mit Nichten Flucht aus der Sinnlichkeit ist, sondern die Beherrschung, Regelung derselben durch die *σοφία* (*ἵνα δεσπόζη — καὶ διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ* 9, 2; 10, 2). Da ist's denn natürlich, daß der *νοῦς*, ohne die göttliche Kraft der *σοφία* selbst eitel, kraftlos, von der Materie beherrscht wird (*βαρύνειν* 9, 15) und die Kraft der Materie dagegen sich auf eine ungöttliche Weise breit macht (4, 11 ff.)

Dieser geschilderte Zustand, dessen wesentlichstes Moment der Mangel an *σοφία* ist mit seiner Consequenz der Irregularität der Materie, ist der Mangel der *δικαιοσύνη* im natürlichen Menschen; er ist dem ganzen Geschlechte, soweit kein Correctiv eintritt, habituell und steigert sich, wo dies nicht noch der Fall ist, zu einer *ἀνάγκη ἀξία*, die zum Tode *ἔλκει* 19, 4. Dann ist also (vgl. später) dieser Zustand zu einer imputablen Schuld geworden — *ἀξία* —; nicht aber kann dieser Mangel an sich eine dem Individuum zu imputirende Schuld sein (eine dem ganzen Geschlechte zu imputirende Schuld gibt's aber, streng genommen, überhaupt nicht). Bei diesem Mangel fehlt das positive Moment des bösen Willen (welches in der evangelischen Erbsünde wesentlich ist). Die Menschen

haben die σοφία nicht; daraus ergibt sich nach Salomo alle Sünde. Die Menschen können für sich selbst nichts für diesen Mangel. Also sind sie an sich auch an jeder sonstigen Sünde unschuldig? Wenn wir hiemit die letzte Consequenz des salomonischen Erbsündenbegriffs, wenn man ihn so nennen will, zu ziehen geneigt sein möchten, so müssen wir doch hier, um alle Mißverständnisse zu meiden, gleich auf das weisen, was wir über den Begriff der actualen Sünde sagen werden. Aus ihm wird sich ergeben, inwieweit diese Consequenz richtig, inwieweit sie aber auch gänzlich verkehrt und der Lehre Salomo's gänzlich widersprechend wäre.

Die „Erbsünde“ des Buchs der Weisheit unterscheidet sich von der biblischen, also vor Allem darin, daß „die Sünde kein Moment in dieser allgemeinen Verderbniß“ (Nipisch), sondern nur nothwendige Consequenz desselben ist. Ein weiterer Unterschied möchte noch darin gesucht werden, daß der allgemeine Mangel an δικαιοσύνη = σοφία nie direct auf den Fall Adam's zurückgeführt wird. Zwar wird die Vererbung der Sünde 3, 12 anerkannt, aber nur bei den Frepletern. Ebenso gilt der organische Zusammenhang der Sünde bei ganzen Völkern 12, 10; aber Israel scheint (vgl. nachher) eine Ausnahme zu machen. Der Präexistenzianismus dagegen läßt offenbar überhaupt keinen Zusammenhang der Sünde im Geschlecht zu, wenn man nicht annehmen will, daß der Fall Adam's auch auf die präexistenten Seelen einen Einfluß gehabt. Daß übrigens wirklich das ἀγὰτος und das ἀμάρτος 8, 19 f. nur relativ zu verstehen ist, zeigt sich ja dadurch, daß Salomo selbst von Natur ohne Weisheit war 7, 7.

Es sei übrigens in Betreff dieses Zusammenhangs mit dem Falle Adam's, wie ihm wolle: von großer Wichtigkeit ist dieser Punkt nicht, gegenüber der sichern Lehre Salomo's, daß der irgend einmal dagewesene Zustand der σοφία und δικαιοσύνη factisch im ganzen Menschengeschlechte nicht mehr da ist.

Viel gewichtiger ist der gegen die Allgemeinheit dieses sophialosen Zustandes sich erhebende Zweifel, der Jedem aufsteigen muß, der die Stellung kennt, welche das Volk Israel im Buch der Weisheit erhält. Wird nicht dieses Volk, ja jeder einzelne Israelit dem Zusammenhange der Verderbtheit entnommen, wenn



Israel die Prädicate erhält *υἱοὶ, παῖδες Θεοῦ, ὅσιος λαός, αὐτῷ λελογισμένοι*, wenn deshalb ihre Wohnorte *τιμιωτάτῃ γῇ, ἁγία γῇ, ἡ κατασκηνώσεως Θεοῦ πόλις, ἅγιον ὄρος* κ. heißen (15, 2 f.; 12, 19; 15, 14; vgl. 10, 16; 11, 1; 9, 4. 7; 9, 8; 12, 3. 7 κ.). Ja wird nicht allem sittlichen Bewußtsein selbst durch 15, 2 Hohn gesprochen?

Es ist dies bekanntlich der Punkt im Buch der Weisheit, wo fast von allen Seiten auf Salomo Pfeile wie Hagel fallen. Können wir ihn dagegen schützen? Daß Salomo vom „idealen Israel“ oder vom „Herausstreten aus der schlechten Natur rede, in welchem der nach dem Gesetze lebende Israelit durchweg begriffen sei“, das sind allerdings Klindlein, aus denen kein schußfester Panzer sich fügen läßt. Allein betrachten wir doch die zunächst liegende Frage, ob die Prädicate Israels eine Lücke in das aufgefundene Lehrgebäude, insbesondere in Betreff des allgemein menschlichen und natürlichen Zustandes mache, einmal ganz nüchtern, so werden wir nicht nur diese Frage bestimmt verneinen müssen, sondern es wird sich hieraus auch eine weitere Bestätigung für unsere ganze Auffassung des salomonischen ethischen Systems ergeben, und das Urtheil über die Sittlichkeit dieser Ethik wird dadurch nur um so leichter sein.

Sehen wir auf den Begriff des absolut Guten = *σοφία*, der *δικαιοσύνη* = *ἐπίστασθαι Θεόν* zurück, so ist evident, daß, wo dieses *ἐπίστασθαι* sich findet, daß da auch die *δικαιοσύνη* und mit ihr das *ἐγγὺς εἶναι Θεοῦ* (6, 20), also das *εἶναι Θεῷ* statt haben muß. Nun ist aber Israel wirklich im Besitze der Erkenntniß Gottes; denn es hat den *νόμος*, der *ἄφθαρτον φῶς* 18, 4, also Abglanz des *αἰδίου φῶς* 7, 26, Selbstdarstellung der *σοφία* ist. Also ist Israel, qua Israel, *εἰδὼς τὸ κράτος Θεοῦ* 15, 2. Mit der Consequenz seines Systems schließt nun Salomo weiter, daß die Israeliten *Θεῷ εἰσι*, ein *σπέρμα ἄμμεπτον καὶ λαός ὅσιος*. Diese Stellung hat aber Israel allein durch die Gnade Gottes (vgl. 16, 10 f.) und die Verheißungen 18, 22; 12, 21. Somit sind zwar allerdings die Israeliten dem Zustande der Verderbtheit entrückt, aber eben nur weil sie von Gott selbst jenes Correctiv, die *σοφία* d. h. die Erkenntniß Gottes erhalten haben.

Eine Prærogative in dieser Hinsicht hat Israel, aber nicht von Natur, sondern auf dem gleichen Wege erhalten, auf dem auch die Heiden (sogar der Eunuche vgl. 5 Mos. 23, 2) dem allgemeinen Verderben entriickt werden können, durch die (geschenkte) Erkenntniß. (Vgl. dazu für die Heiden die ihnen in der *cognitio naturalis* angebotene Erkenntniß 13, 1 ff., bes. 4 mit 15, 2.)

Ist also keineswegs in der Stellung Israels ein „Uebergreifen des (particularistisch-) hebräischen Bewußtseins über das philosophische“ zu erkennen, ist vielmehr dieselbe ganz consequente Folge aus dem philosophisch-ethischen Systeme Salomo's, so ist auch das »καὶ γὰρ ἐὰν ἀμαρτάνωμεν σοὶ ἔδομεν« (15, 2; vgl. auch 18, 20 f.) nicht an sich selbst verfehlt, sondern wiederum nur Consequenz des unsittlichen Begriffs vom absolut Guten. Das Eine wirkt sein Licht auf das Andere. Wo der Grundbegriff so verfehlt ist, da können die traurigen Folgen nicht ausbleiben.

Aber Eines ist unerklärt, nämlich daß die Israeliten überhaupt sündigen können. Denn wollte man das »ἐὰν ἀμαρτάνωμεν« irgendwie abschwächen und sich hiefür etwa auch auf 16, 10 ff. und 18, 20 ff. beziehen, so geht doch aus Cap. 2—6, insbesondere 3, 10 und 2, 12 unwiderleglich hervor, daß auch Israeliten wirklich gänzlich abfallen können, und daß sie dann nicht blos »εἰς ἐπὶ μνησιν τῶν λόγιων Θεοῦ« gezüchtigt werden, sondern ganz verloren gehen. Hier, wie bei Adam, ist eine Lücke; hier zeigt sich, wie dort, die Achillesferse des Systems.

Haben wir im Bisherigen den Begriff der Erbünde, wie er im Buche der Weisheit sich darlegt, gefunden, so dürfen wir hiemit nicht die Untersuchung über die Sünde für abgeschlossen erachten. Das hieße Salomo eine Confundirung der (actualen) Sünde und des angeborenen Mangels aufbürden, der er in Wahrheit nicht schuldig ist. Wir haben schon oben gesehen, daß mit jenem Mangel an *σοφία*, in dem der natürliche Mensch steht, all die verschiedenen praktischen Sünden gerade so nothwendig folgen, als aus der ἐπίγνωσις Θεοῦ die πόνοι τῆς δικαιοσύνης (8, 7) hervor- gehen müssen. Aus der mangelnden Gotteserkenntniß kommen zu-

nächst Eidosolatrie, Atheismus, Materialismus (Cap. 1—6). Diese sind die ἀρχὴ πορνείας 14, 12 und überhaupt παντὸς κακοῦ 14, 27. Der Mensch hat die Erkenntniß der σοφία auch als des praktischen Lebensgesetzes nicht mehr; daher hat sein Leben nur noch in momentanen Genüssen einen Werth 15, 12; dadurch geht vollends die sittliche Substanz verloren (3, 11; vgl. 15, 11); alles an die σοφία Erinnernde wird ihm heterogen 2, 15 und die ἰσχύς νόμος δικαιοσύνης 2, 11. So ist denn keine Schranke mehr, daß der Mensch nicht in alle Laster falle.

Wenn wir das Gesagte betrachten, so könnte nur eine Alternative zu bleiben scheinen; nämlich entweder: die Sünde ist bei Salomo eben jener Armangel und nichts weiter, oder: er legt dieselbe in den aus diesem Mangel folgenden Gebrauch der Materie. Beides ist schon behauptet worden und Beides hebt allerdings im Grunde den Begriff einer imputablen Sünde auf, wie schon mehrfach gezeigt wurde. Mit solchen Gedanken hängt es zusammen, wenn Keerl (2, 84) 13, 1—9 eine „Entschuldigung des Götzendienstes“ findet. Freilich das vorsichtige „nach einer Seite hin“ macht in gewissem Sinne diese Behauptung fast unanfechtbar; denn allerdings trifft »ὀλίγη μέμψις« Diejenigen, welche zwar die richtige Gotteserkenntniß nicht haben, aber doch wenigstens empfänglich sind für die in gesetzmäßiger Harmonie und Bewegung der Welt sich offenbarende σοφία. Allein dies »ὀλίγη« ist nur relativ gegenüber von Denen gesagt, οἵτινες ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα ἀνθρώπων. Und auch von den Erstern gilt: οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοὶ B. 8. Ist also in Wahrheit hier eine „Entschuldigung“? (Und was soll denn B. 6 für eine „verkehrte Anschauung der menschlichen Natur“ liegen? Ist etwa das »τάχα πλανῶνται« nicht wahr?) Entschuldigt werden also die Sünden der Ungerechten mit Nichten, sonst könnte der erste Abschnitt des Buchs nicht drin stehen. Daraus folgt aber unumgänglich, daß weder der Mangel der σοφία, noch die aus ihr ganz nothwendig sich ergebenden einzelnen Thorheiten das ausmachen, was in letzter Instanz das Sündhafte an der Sünde ist. Was ist denn nun eigentlich dieses Sündhafte?

Allerdings ist für den natürlichen Menschen die σοφία ein neues

übernatürliches Princip, das er schlechterdings nur durch Gnade erlangen kann. Aber diese Gnade ist Jedem angeboten. Die Weisheit kann so leicht gefunden werden (6, 11—13) ὑπὸ τῶν ζητούντων, weil sie πάρεδρος πύλων ist, in jeder ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ 6, 16; ja vor jeglichem Zuthun des Menschen φθάνει προγνωσθῆναι 6, 13. Denn die σοφία bietet sich ja jedem in ihrem objectivierten Dasein, in der Welt an; sie ist die aus der Gesetzmäßigkeit derselben leicht erkennbare τεχνίτις 7, 21; ja sie ist ja selbst der in der Gesetzmäßigkeit sich darlegende Weltzweck Gottes (vgl. 8, 1; 7, 24; 11, 21 u.) Von ihr aus kann der Mensch auf Gott kommen, nicht nur τὸν ὄντα εἰδέναι 13, 1, sondern ihn auch als den τεχνίτης πάντων, und überhaupt nach seinem Offenbarungsweisen erkennen (nach den beiden Hauptprincipien der Güte und Macht 13, 3 πόσω τοῦτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων; vgl. dazu die Israel gegebene Erkenntniß der κράτος 15, 2), wenngleich das innerste Eigenwesen Gottes ein ewig verborgenes bleibt 7, 26. Indem so also die σοφία ihre eigen- Lehrerin 7, 21, Gott selbst der ὁδηγὸς zur σοφία ist 7, 15 (vgl. Grimm), so wird das ursprüngliche im Menschen liegende Nichthaben und Nichtkönnen zu einem einfachen Nichtwollen. Nicht daß die Erkenntniß fehlt, sondern daß man sie nicht sucht und so lange sucht, bis man sie findet, macht die ἀνάγκη 19, 4 zu einer ἀξία. So wird der nicht ethische allgemeine Mangel zu einem sittlichen Fehler, zu einem παροδεύειν σοφίαν 10, 8, welches gerade so imputabel ist, als das ἀποστάναι κυρίου 3, 10 (parallel ἀποστάναι ἀπὸ σοφίας 10, 3 von Cain) bei den Israeliten.

Aber, möchte man mir einwenden, dieser ethische Schein ist doch nur Schein. Denn geht nicht aus dem System Salomo's hervor, daß der Mensch nicht nur die σοφία nicht haben, nicht erwerben, ja daß er sie nicht einmal annehmen kann, wenn sie sich ihm anbietet. Ist nicht der Mensch, so wie er einmal ist, durch den factischen absoluten Mangel an σοφία determinirt, überhaupt nie σοφία zu haben?

Man vergesse vor Allem nicht, daß die σοφία Erkenntniß ist, ein Wissen. Nun haben wir im Capitel vom natürlichen



Zustand des Menschen zwar allerdings gesehen, daß er die wahre Erkenntniß nicht mehr hat, auch daß er sie von sich selbst nicht produciren kann. Aber haben wir nicht auch gesehen, daß die σοφία nach ihrer logischen Form als ἐπίνοια noch dem Menschen geblieben ist? Nur hat er diese Form mit eitlem Inhalte gefüllt, und kann auch den realen Inhalt der Wahrheit ihr nicht geben, wenn dieser ihm nicht geboten wird. Geschieht aber dieses — und wie wir gesehen haben, geschieht's für alle Menschen, — so kann er diese ihm gebotene σοφία zu seinem Objecte machen (τὸ ἐνθυμηθῆναι περὶ σοφίας προνόσεως τελειότης 6, 16); so gut als er irgendwelches sonstige Object überdenken kann. Dazu kann er um die Gabe der Weisheit beten u. So kommt eine gewisse „Disposition“ bei ihm zu Stande, eine gewisse Würdigkeit (ἀξίους 6, 17), die freilich nicht die Weisheit selbst ist, noch sie ohne Gottes Gnade produciren kann (vgl. 8, 21). Der Act, in welchem der νοῦς sich entschließt, die Weisheit zu seinem Objecte zu machen, heißt μετάνοια 1, 24, und weil der Mensch hiemit auch zugleich sich von den Folgen des Mangels an Weisheit abwendet, so wird es auch ἀπαλλαγῆναι τῆς κακίας 12, 20 νοῦθεςία 16, 6 genannt.

Warum aber wendet sich denn dann nicht Jeder zu dieser σοφία? Sind vielleicht einzelne Seelen eben prädestinirt zum Beharren in der Bosheit? Keerl (I, 39) findet in 8, 19f. zusammengehalten mit 12, 10 „eine Prädestination der ernstesten Art“. Allein schon in dem oben zu Anfang von Gott Gesagten ist dies widerlegt. Auch nicht die geringste Andeutung dieser Art ist sonst im Buch der Weisheit aufzufinden, und 12, 10 findet seine Ergänzung in B. 20: Gott weiß die unveränderliche Bosheit, Gott will die Buße (vgl. Keerl's eigene Anm.). Man nehme dazu, daß dies selbstverschuldete Beharren in der Sünde allerdings zuletzt eine ἀνάγκη wird, die aber selbst ἀξία zugleich Gericht und Schuld ist, so wird sich obige Stelle in allweg genügend erklären.

Die verschiedene Stellung der Menschen zur σοφία hängt vielmehr ganz allein von ihrem Willen ab. Hier kommt nun noch ein Punkt herein, der mir bisher zu wenig beachtet scheint. Es ist die συνελθούσις die 17, 10 als ihr ἴδιος μάρτυς gegen die Bosheit auftritt (vgl. Grimm's Correctur). Das Gewissen ist

ein Rest des göttlichen Ebenbildes, der zwar nicht mehr ein persönlicher Besitz des Individuums ist, aber doch in ihm ist als mahnendes, über ihm stehendes Gesetz. So ist die σοφία ihr eigener Lehrer nicht nur durch ihre Immanenz in der Außenwelt, sondern hauptsächlich dadurch, daß sie dem Menschen innerlich fortwährend sich selbst bezeugt und ihn von der Nichtigkeit ab auf sich selbst (die σοφία) weist. Will nun der Mensch dieser Mahnung folgen, so ist das ἀπλότης καρδίας 1, 1 oder πίστις 3, 14 und er kann in den verschiedenen Stufen des Heilsprocesses zum Besitz der σοφία kommen. Will er nicht, so treibt es ihn bis zur ἀνάγκη ἀξία, die zum Tode führt.

Aber widerspricht denn dieses nicht dem ganzen bisher als salomonisch dargelegten Systeme? Haben wir nicht bisher gesagt: das Wissen bestimmt den Willen? und liegt nicht hier der umgekehrte Fall vor? das Erstere bleibt richtig, daß der Wille nach Salomo vom Wissen bestimmt wird. Ist-Bezweifeltes da, so muß der Wille zum Guten, ist es nicht da, zum Bösen neigen; denn der Wille kann das Gute in keiner Weise aus sich produciren. Nun ist aber dem gefallenem Menschen das Wissen objectiv angeboten, in der objectivirten σοφία; durch diese zuvorkommende göttliche Gnade (γράφει προγνωσθῆναι) ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sein Wissen wieder mit realem Inhalte zu füllen. Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, daß nun doch in Wahrheit der νοῦς vom Willen bestimmt ist, die σοφία zu seinem Objecte zu machen, zeigt sich als nur scheinbarer, sobald man eben bedenkt, daß es sich hier nur um ein Object des Wissens handelt; das jedenfalls der νοῦς, sobald es ihm angeboten wird, ebensogut als irgendein anderes (irdisches) Object betrachten kann. Es ist ja dem νοῦς nicht die Kraft zu betrachten überhaupt verloren gegangen (die ἐπίνοια), er hat nur den realen Inhalt, den Stoff, die Wahrheit verloren und dagegen sich mit nicht realem erfüllt. Weil dieser Stoff in der Erkenntniß war, das hatte die Folge, daß auch der Wille zum Nichtrealen neigte, nicht aber, daß er die Erkenntniß nothwendig verhindern mußte, wenn ihr das Reale geboten wird, auch mit diesem sich zu beschäftigen.

Aber freilich kommt dann wieder die Frage: warum wenden sich

dann nicht Alle der wahren Erkenntniß zu? Daß Alle es können, daß weder Prädestinatianismus, noch absoluter Determinismus im Buche der Weisheit gelehrt ist, haben wir theils schon nachgewiesen, theils geht es aus der alle Menschen angehenden Ermahnung zur Erkenntniß hervor. Es könnten es Alle, aber — sie wollen nicht Alle. Der Wille also erhält doch jedenfalls die Macht, den gebotenen Weg zu verhindern. Ist aber nicht auch schon diese negative Kraft des Willens ein Widerspruch mit dem Bisherigen? Nein, denn wenn auch die angebotene Erkenntniß gleichsam wie ein Magnet die *ἐπίνοια* des Menschen anzieht, so ist sie doch andererseits damit noch nicht in's Bewußtsein des Menschen als sein Besitz getreten. Wie sie also auf der einen Seite auch ermöglicht, daß die *ἐπίνοια* ihr sich zuwendet, so ist sie doch damit noch nicht die determinirende Macht geworden, der der Wille eo ipso nachfolgt. Der Wille ist determinirt, wenn in die Erkenntniß die *σοφία* eingetreten ist. Der Mangel der *σοφία* würde ihn zum Bösen determiniren nur, wenn das Correctiv nicht ebenfalls in der objectiven *σοφία* gegeben wäre. Das Buch der Weisheit nimmt also jedenfalls im gefallenem Menschen die Möglichkeit an, daß er vermöge der formalen Denkkraft auch die *σοφία* zum Object machen kann, nachdem einmal dieselbe selbst sich ihm anbietet, daß er aber, wenn er nicht will, auch dieses Object umgehen, in seinem Denken vor ihm Halt machen kann. Beides steht 13, 1—5 neben einander »ὅν ἰσχυσάμενοι εἰδέναι« und doch die ein (durch die göttliche Gnade ermöglichtes) Können voraussetzenden Imperative: *γινώσκειν, νοησάμενοι*. Die Meinung Salomo's ist also jedenfalls, daß, obgleich der natürliche Mangel an *σοφία* keine Schuld ist, doch das Beharren in demselben imputabel ist. Nichtwollen das ist der ethische Kernpunkt der Sünde; in der actualen Sünde aber kennt Salomo diesen Begriff. Dürften wir daher sagen: „die Sünde ist, daß der Mensch das Gute nicht will“, und dürften wir „das Gute“ im Sinne der heiligen Schrift verstehen, so könnten wir gegen seinen Sündenbegriff nichts haben. Allein das „Gute“ bei Salomo ist eben nichts als die Erkenntniß; wenn daher der Begriff der

Sünde auch formal richtig ist, so ist er doch material vom Begriffe des höchsten Gutes influenzirt und daher materiell falsch, unbiblisch, ja in letzter Instanz nichtsittlich.

Es könnte an diese Darlegung vielleicht noch die Anforderung gestellt werden, auf die Folgen der Sünde näher einzugehen. Allein wenn sich auch immerhin über den Begriff des *ῥάνατος*, der die Folge der Sünde ist, Manches beibringen ließe, was denselben als einen tiefern, intensivern zeigen würde, als man gewöhnlich glaubt (vgl. 1, 26; 2, 25; 14, 12 ff.; 15, 10), so scheint doch derselbe für die „ethischen Anschauungen“ nicht so ausgiebig zu sein, daß wir die schon in so ausgedehntem Maße in Anspruch genommenen Räume dieser Zeitschrift auch noch hiezu um Einlaß bitten dürften; umsomehr als wir uns verpflichtet fühlen, ein wenn auch noch so kurzes Wort noch über das zu sagen, was im Buch der Weisheit über „die Erlösung“ sich zusammensuchen läßt.

Eine objective Erlösung durch einen geschichtlichen Erlöser hofft und kennt das Buch nicht, kann es auch nicht; denn es braucht ihn gar nicht. Die *σοφία* ist der Erlöser, indem sie sich den Menschen anbietet, und auf das Gebet hin in dieselben eingeht. Eine Sühnung des Nichterkennenwollens gibt's nicht. Entweder wird dasselbe zur *ἀνάγκη ἁγία*, dann geht der Mensch im *ῥάνατος* verloren; oder er läßt sich bewegen, die *σοφία* zu erkennen, dann ist sein bisheriger Mangel ausgefüllt und seine Schuld vergessen. Er ist gerecht, denn er hat jetzt die *γνώσις* 7, 17. Er erkennt die *βουλὴ* Gottes 9, 17; damit thut er sie auch, sobald die *σοφία* in ihm selbst ist, kann er zwar zeitweilen fehlen (wie die Israeliten *καὶν ἀμαρτάνωμεν*; aber dies ist eben ein lapsus memoriae und durch die liebevolle Zucht Gottes (16, 11) „erinnert“ er sie an seine Gebote, und die wiedergewonnene Erkenntniß bringt wieder *ὁσιότης*.

Messianische Hoffnungen im eigentlichen Sinne können daher gar nicht im Buch der Weisheit vorkommen. Wenn Grimm 18, 4 und 14, 13 für solche erklärt, so ist das nur uneigentlich zu verstehen; denn wenn hier auch wirklich eine bestimmte Hoffnung auf



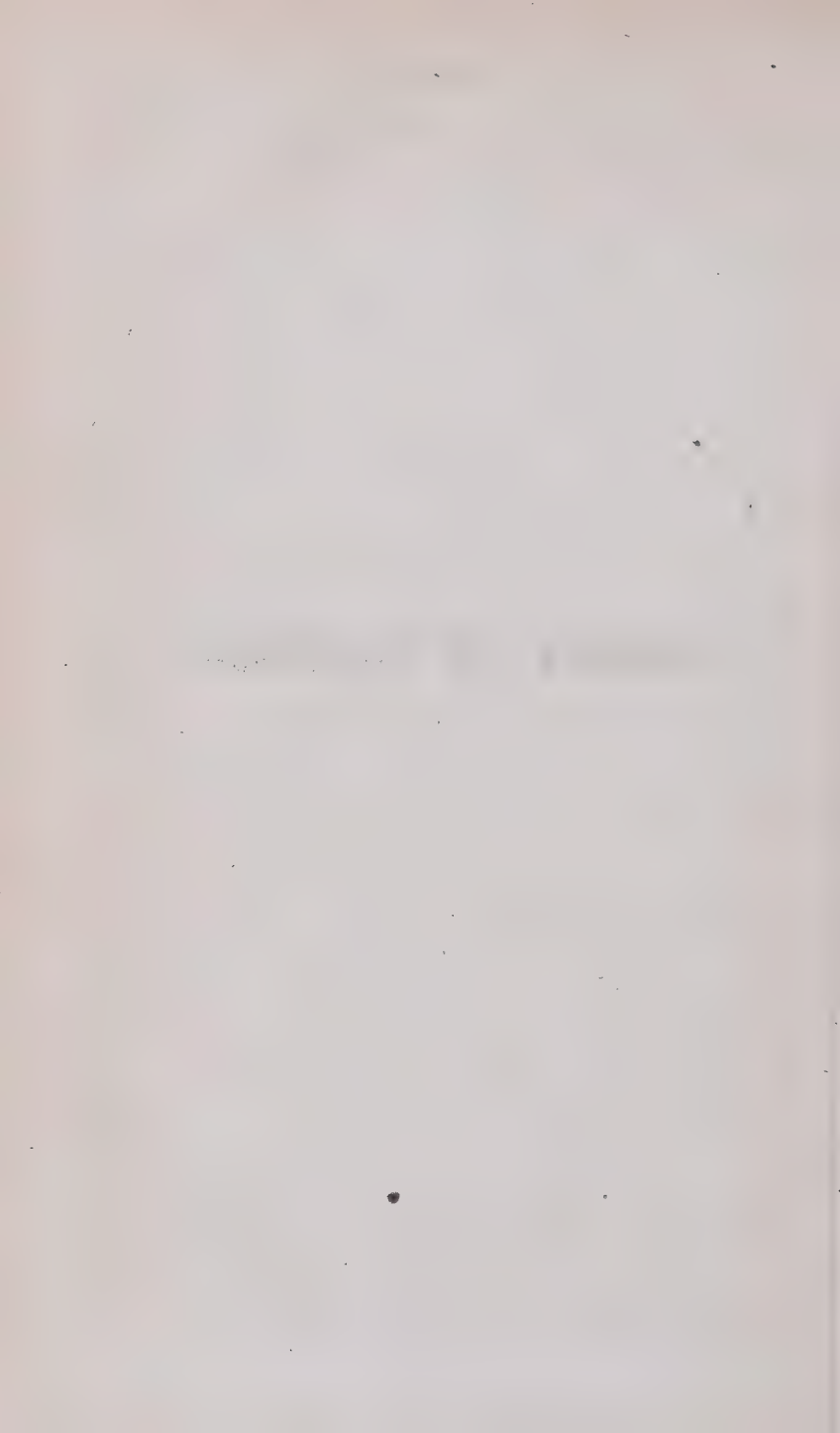
der einstiges allgemeines Wiederersehen des Monotheismus ausgesprochen sein sollte, so ist doch von einem „Messias“ nicht nur keine Rede, sondern — es kann auch nie und nimmer von einem solchen die Rede sein. Das Heil ist rein nur ein subjectiver Proceß, zwar ermöglicht durch eine göttliche Heilsthatsache, aber diese Heilsthatsache ist nicht eine erst zu hoffende neue, sondern die alte erste — Schöpfungsthatsache. In ihr ist die σοφία in die ὄλη getreten und hat den κόσμος gebildet. Wer diese erkennt, ist gerettet.

Kann es klarer als hiemit ausgesprochen sein, daß eben die „ethischen Anschauungen“ des Buches ihm den Platz im Codex der heiligen Schriften versagen. Kann es klarer von irgend einem Buche nachgewiesen werden, daß dieses Buch, wenn man es wirklich gründlich liest, keineswegs „nützlich und gut zu lesen“ ist?

Wenn wir in dem und jenem einzelnen Punkt eine Rehabilitation Salomo's versucht haben, so hat doch gerade hierin sich gezeigt, daß, wenn er auch nicht unlogisch ist, doch der tiefste Kern seiner „ethischen Anschauung“, sowie er sich im Begriff des höchsten Guts ausspricht, nicht biblisch, ja antibiblisch ist. Wozu also ihn im Codex der Bibel halten?

# Gedanken und Bemerkungen.

---



1.

## Analekten

zur

Auslegung der Parabel vom ungerechten Haushalter,  
Luk. 16, 1 ff.

Von

D. Friedrich Köster,  
Generalsuperintendent in Stade.

Ueber den Gehalt und Zweck dieser Parabel in's Reine zu kommen, ist aus einem doppelten Grunde wichtig; einmal, weil sie in auffallender Weise aus einer schlechten That die Ermahnung zu christlich-gottgefälligem Verhalten ableitet, und sodann, weil sie alljährlich als Sonntags-Perikope (für den 9. Trinitatis) der Gemeinde zur Erbauung dargeboten wird. Zwar findet sich eine ähnliche Schwierigkeit des Inhalts in den Parabeln Luk. 11, 5—9 von dem Manne, der seinem Freunde drei Brote leiht, blos um den ungestüm Bittenden los zu werden, und Luk. 18, 1—7 von jenem Richter, der weder Gott noch Menschen scheut, aber dennoch einer armen Wittwe Rechtshülfe gewährt, blos damit sie ihn nicht länger mit ihren Klagen belästige. Allein die Erzählung vom ungerechten Haushalter lautet doch noch viel bedenklicher, indem eine schändliche Fälschung dazu dienen soll, die Pflicht edler Wohlthätigkeit zu empfehlen. Diese Bedenken werden aber verschwinden, wenn wir, mit Uebergehung mancher, zum Theil sonderbaren Aus-



legungen, den einfachen Sinn des Textes, und darnach seinen eigentlichen Zweck auffuchen.

Die einleitenden Worte B. 1: „er sagte aber auch zu seinen Jüngern“ scheinen an die vorhergehende Parabel vom verlorenen Sohne bloß äußerlich anzuknüpfen, da die letztere ein ganz verschiedenes Thema, die väterliche Gnade des himmlischen Vaters gegen den reuigen Sünder, behandelt. Anders aber stellt sich die Sache, wenn wir erwägen, daß sie zugleich in dem jüngeren Sohne die Verschwendung der irdischen Güter schildert, in dem selbstgerechten älteren hingegen den Neid und die Habsucht; denn offenbar sind dies die beiden Arten des Mißbrauchs jener Güter. Hier wird also den Pharisäern und Zöllnern (15, 1. 2) der Mißbrauch des Reichthums dargestellt; sodann in unserer Parabel den Jüngern (wozu auch die Zöllner gehörten) der rechte Gebrauch; und endlich in der vom reichen Manne und armen Lazarus (16, 19 ff.) den Pharisäern die in jener Welt erfolgende Bestrafung des Mißbrauchs. Hiernach scheinen die drei Stücke doch in einem organischen Zusammenhange zu stehen.

Zum Verständnisse des Textes ist nun vor allen Dingen festzuhalten, daß in der Anwendung der Parabel, B. 8, der Haushalter und seine Maßregel, um sich zu helfen, allein und ausschließlich benutzt wird, mithin die übrigen Personen nicht zum Zwecke, sondern nur zur Ausmalung der Erzählung gehören. So die Schuldner, als Empfänger der Wohlthat. Auch der reiche Hausherr (*κύριος*, B. 5) steht nur da theils um den Verwalter reicher Güter zu bezeichnen, theils um das Lob der Klugheit über ihn auszusprechen. Ich kann daher nicht, mit Herrn D. Meyer im exegetischen Handbuche, in dem reichen Manne den Gözen des Mammon, B. 13, erkennen; denn dieser konnte die Verschwendung seines Besitzes in keiner Weise loben, nicht Hausherr der Jünger Jesu heißen. Daß auch 12, 16 und 16, 19 der reiche Mann als eine unheilige Person erscheint, dürfte nichts beweisen; denn der Vater des verlorenen Sohnes ist ebenfalls ein reicher Mann, obschon er nicht so genannt wird. Auch Gott kann unter dem reichen Manne nicht verstanden werden. Zwar werden in der Anwendung B. 10—12 die Menschen als

Gottes Haushalter dargestellt (vgl. Luk. 12, 42; 1 Petr. 4, 10); allein in der Parabel paßt auf Gott keineswegs die Absetzung des Verwalters wegen der scheinbaren Verschleuderung des ihm anvertrauten Gutes. Wir müssen also dabei stehen bleiben, daß des Hausherrn lediglich um des Hausverwalters willen gedacht wird.

Geben wir nun eine kurze Uebersicht des Textes. Vers 1. 2 wird der Verwalter bei seinem Herrn verleumdete, daß er dessen Güter verschleudert habe. *διαβάλλειν* heißt doch wohl nirgends: mit Grund anklagen oder anschwärzen; wenigstens läßt sich diese Bedeutung aus Daniel 3, 6; 6, 25 (nach den LXX) und 2 Makk. 3, 11 nicht beweisen. Die Bedeutung: falsch anklagen oder verleumden ist also auch hier festzuhalten, und demnach war der Verwalter bisher treu gewesen, wenn er auch vielleicht eine erlaubte Milde gegen seine Untergebenen bewiesen hatte. Jetzt aber, da der Herr nach V. 2 der Verleumdung auf bloßes Hörensagen glaubt (was höre ich da von dir?), Rechnungsablage fordert und ihm den Dienst ohne Weiteres kündigt (*ὅς σουήσῃ*, d. h. unter den vorliegenden Umständen ist es nicht thunlich, dir das Amt zu lassen), da läßt sich der Verwalter, im Unmuth über seine unverschuldete Absetzung, welche ihn in die äußerste Noth stürzt, zu einem Schurkenstreiche fortreißen.

V. 3. 4. Er überlegt nämlich in einem Selbstgespräche, was zu thun? Zum Graben, als ein Tagelöhner, bin ich zu schwach, zum Betteln zu stolz. Aber nun weiß ich schon (*ἐγνων*, gleichsam *εἶρηκα*), was ich thun will, damit, wenn ich abgesetzt sein werde, sie (in Gedanken an die Schuldner des Herrn) mir Wohnung und Unterhalt gewähren.

V. 5—7. Zu dem Ende ruft er sämtliche Schuldner des reichen Mannes zusammen. Mehrer denkt an Leute, welche Naturalien geliehen erhalten hatten. Allein deren Herabsetzung würde dem Verwalter schwerlich ein Unterkommen auf Lebenszeit verschafft haben. Vielleicht waren es Pächter, welche für die Grundstücke einen jährlichen Naturalzins zu liefern hatten. Der Verwalter also überredet sie, ihren Schuldschein durch eine bedeutende Herabsetzung des Zinses zu fälschen; und wahrscheinlich attestirt er die Herabsetzung als richtig, so daß der Hausherr nichts dagegen

machen konnte. Jener denkt nämlich: da ich einmal meinen Dienst verlieren soll, so ist es einerlei, ob ich nun wirklich einen Betrug spiele. „Schreibe schnell“, sagt er zu dem ersten Schuldner, damit sie Alle, bei der Eile der Sache, sich nicht eines Anderen besinnen möchten.

B. 8. Als der Hausherr diesen Streich erfährt, da lobt er den abgesetzten Mann wenigstens wegen der Schlaueit, womit er sich aus der Klemme geholfen hatte.

Mit *οἱ* tritt nun die Rede Jesu ein, indem er zunächst die Ursache der belobten Pffiffigkeit angibt. „Denn die Kinder dieser Welt (die irdisch gesinnten Menschen) sind gegen ihr eigenes Geschlecht (gegen ihres Gleichen, untereinander) klüger als die Kinder des Nichts“ (meine Schüler und Anhänger); insofern letztere, als in einer höheren Welt lebend, die irdischen Verhältnisse, und deren zweckmäßige Benutzung leicht aus den Augen setzen. Hier ist zu bemerken, daß das Adjectiv *φρόνιμος* eine formale Eigenschaft anzeigt, welche ebensowohl zum Guten angewendet werden kann, wie zum Schlechten.

B. 9 gibt nun der Herr vorläufig und in prägnanter Kürze die Tendenz der Parabel an: „was der reiche Mann lobte, das empfehle und befehle (*λέγω, ποιήσατε*) ich ebenfalls (*καὶ*) Euch, meinen Jüngern; nämlich in dem Sinne, daß auch Ihr Euch Freunde erwerben möget durch den ungerechten Mammon, damit, wenn er (der Reichthum) ausgeht (*ἐκλείπει*, nach der Lesart der besten Handschriften), sie Euch aufnehmen in die ewigen Hütten“. Die Hütten (im Plural) entsprechen dem *οἰκίαι* der Parabel B. 4; die ewige Hütte aber bedeutet die Hütte Gottes bei den Menschen, das Himmelreich, Offenb. 21, 3. — Der ungerechte Mammon ist, nach Meyer, der zum Werkzeuge der Ungerechtigkeit dienende (etwa wie bei Ovid. Metamorph. I, 140: *opes, irritamenta malorum*). Allein das wäre doch kein allgemeines Prädicat des Reichthums; er kann auch zum Guten angewendet werden. B. 8 finden wir den *οἰκονομος τῆς ἀδικίας*, den betrügerischen, treulosen; und nichts liegt daher näher, als ebenso an den betrügerischen, täuschenden, verführerischen Reichthum zu denken; wie ja auch B. 10. 11 *ἄδικος* parallel mit *ἄπιστος*,

und dem ἀληθινός entgegengesetzt steht. Vgl. auch die ἀπάτη τοῦ πλούτου, Matth. 13, 22. — Das „damit sie Euch aufnehmen in die ewigen Hütten“ erinnert an B. 4 und scheint also von den zu Freunden gewonnenen Armen verstanden werden zu müssen: allein daß diese durch ihre Dankbarkeit und Fürbitte dem Wohlthäter die Seligkeit verschaffen sollten, ist ein unklarer Gedanke. D. Meyer bezieht den Ausdruck auf die Engel, welche Luk. 15, 10 den Lazarus in Abraham's Schooß tragen; aber diese wären doch namentlich zu erwähnen gewesen. Am leichtesten scheint es daher, nach Analogie von B. 4, das δεῖξονταί impersonell, mithin passivisch zu fassen: damit man euch aufnehme, oder: damit ihr (von Gott) aufgenommen werdet.

Der Vergleichungspunkt mit der Parabel liegt also in der Verwendung des irdischen Besitzes zum Wohlthum, um dadurch die Theilnahme am Himmelreiche zu erlangen. Allein damit er nicht mißverstanden werde, als sei hier zum guten Zwecke ein schlechtes Mittel empfohlen, so fügt der Heiland B. 10—13 eine nähere Erklärung hinzu. Vorbereitend heißt es B. 10: das irdische Gut ist für meine rechten Jünger etwas Geringes, eine Kleinigkeit; wer sich also darin getreu zeigt, der wird es auch im Großen sein (weil das Kleine leichter vernachlässigt wird als das Große). B. 11—13 folgt dann die Anwendung: das Große sind die wahren und ewigen, meinen Schülern zum Eigenthum bestimmten Güter des Himmelreichs (τὰ ἀληθινὰ καὶ ὑμεῖς ποτε). Da nun Niemand zweien Herren, Gott und dem Mammon zugleich dienen kann (vergl. Matth. 6, 24), so ist einleuchtend, daß meine Schüler den irdischen Besitz nicht blos zum eigenen Genuß, sondern hauptsächlich zum Wohlthum gegen Nothleidende verwenden müssen, um dadurch himmlische Güter zu erlangen.

B. 14. 15. Die geldgierigen Pharisäer verstanden den Sinn der Parabel gar wohl, spotteten aber darüber, weil es ihnen als Thorheit erschien, statt den Reichthum selbst zu genießen, ihn für Nothleidende aufzuopfern. Daher fertigt sie Jesus kurz ab mit der Bemerkung, ihre Selbstgerechtigkeit, umhüllt von dem Scheine der Frömmigkeit, sei Gott wohlbekannt und in seinen Augen ein Greuel.



Die folgenden Verse 16—18 bemühen sich die Ausleger mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen. Allein dieses scheint ohne Zwang und Kunst nicht möglich zu sein. Denn erstens schließt sich die folgende Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus B. 19 ff. eng an den Tadel der Pharifäer in B. 15, indem sie zeigt, daß die fromme Armuth Gott gefällig sei, der selbstfüchtig genossene Reichthum aber dem ewigen Verderben entgegenführe; und zweitens findet sich der Inhalt von B. 16—18 bei Matth. 11, 12 f. und 19, 9 f. in einem bestimmten historischen Zusammenhange aufgeführt. Dieser Zusammenhang mag dem Lukas unbekannt gewesen sein; daher fügt er, allerdings in Beziehung auf die scheinbare Gesetzmäßigkeit der Pharifäer, hier drei abgefeürzte Aussprüche des Herrn an; nämlich von der Vollendung des Gesetzes durch das Evangelium, von dem unvergänglichen Bestande der sittlichen Seite des Gesetzes, und als Beispiel für Beides das strenge Verbot der willkürlichen Ehescheidung nach den Grundsätzen des Evangeliums.

Um nun den Gehalt und Zweck der Parabel vom reichen Manne klar und vollständig zu erkennen, sind folgende Sätze aus den Worten Jesu festzuhalten: 1) Unmöglich ist's; Gott und dem Mammon zugleich zu dienen, B. 13. 2) Die irdischen Güter sind für Jesu Jünger etwas Fremdes und Kleines: wer also in der Verwendung derselben die rechte Treue gegen Gott beweiset, zeigt sich des Empfanges himmlischer Güter würdig, B. 12. 3) Den Reichthum zur Mildthätigkeit gegen Hilfsbedürftige anzuwenden, ist die rechte Klugheit, weil man dadurch des Eintrittes in das Messiasreich, mithin der ewigen Seligkeit theilhaftig wird, B. 8. Die Begriffe Reichthum und Klugheit bedürfen hier aber einer genaueren Bestimmung.

Reichthum ist ein ganz relativer Begriff, indem es dabei auf die gesellschaftliche Stellung, die Umgebungen des Besitzenden ankommt. Ein Anderes ist der reiche Fürst, und ein Anderes der reiche Kaufmann, der reiche Bauer u. s. w. Schon aus diesem Grunde kann der Reichthum, sein Besitz und Genuß, im Evangelium nicht absolut verworfen sein. Rechtmäßige Erwerbung und mäßiger Genuß desselben, auch zur Erheiterung, wird dem Christen

nicht untersagt. Jesus kehrt bei dem reichen Zöllner Zachäus ein (Luk. 19, 2) und nimmt öfter Theil an geladenen Tischgesellschaften, sogar an der Hochzeit zu Kana, wo er einen Ueberfluß an köstlichem Weine schafft. Auch der Apostel Paulus gebietet den Reichen nur, nicht stolz zu sein (vergl. Jak. 1, 10) und nicht zu hoffen auf den ungewissen Reichtum, 1 Tim. 6, 17. Es ist also falsch, wenn Renan behauptet, Jesus habe seinen Jüngern die Armuth zum Gesetz gemacht und nur den Armen gepredigt. Hatte er doch selbst eine Gesellschaftscasse und den Judas Ischariot zum Zahlmeister, Joh. 13, 29. Aber allerdings wendet er sich, unter den damaligen Zeitumständen seines Volks, vorzugsweise an die Armen („den Armen wird das Evangelium gepredigt“, Matth. 11, 5), weil diese die Predigt: „das Himmelreich ist nahe“ mit Freuden annahmen. Dagegen erklärt er den Reichtum als ein schweres Hinderniß des Eintrittes in das Reich Gottes, und dem reichen Jünglinge gibt er als Probe auf, alle seine Habe zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, Matth. 19, 21—23. Denn wo der Mammon herrscht, da duldet er nichts Edles überhaupt und namentlich keinen aufrichtigen Gottesdienst. Die starken Ausdrücke des Herrn wider den Reichtum sind also nicht auf den Besitz und Genuß desselben überhaupt gerichtet: wohl aber fordert er eine richtige Schätzung desselben. Das irdische Gut ist eine Gabe Gottes, Matth. 6, 26, aber an sich etwas Kleines, Vergängliches (s. oben B. 11. 12), und Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat, Luk. 12, 15. Daher ist es so verwerflich als verderblich, das Herz daran zu hängen, als an das höchste Gut; denn „wo euer Schatz ist, da ist euer Herz“, Luk. 12, 34. Der Christ verliert sie und gibt sie weg ohne Murren und Kleinmuth. — Nun lehrt also unsere Parabel, wie diese Güter ein Weg und ein Mittel werden können, himmlische Güter, die Seligkeit des Himmelreichs zu erlangen, nämlich durch Wohlthätigkeit gegen Arme und Nothleidende: sie erscheine zwar in den Augen der Weltkinder als ein Vergeuden (*διασκοπίζειν*), aber vor Gott sei sie die rechte Treue, B. 10, und mithin die wahre Klugheit des Christen, B. 8. Denn er beweise dadurch einerseits seine aufopfernde Bruderliebe gegen die Mitmenschen. Paulus sagt davon: *ἐχόντες ὡς*

μη έχοντες, χρώμενοι ὡς μη καταχρώμενοι, 1 Kor. 7, 29. 30; was an das sinnvolle Wort des griechischen Philosophen erinnert: έχω, οὐκ έχουαι. Die Grenzen aber zwischen dem eigenen Gemüthe und der Verwendung für Andere lassen sich nicht gesetzlich bestimmen: es kommt dabei auf die Art und Größe des Besitzes, auf die Verhältnisse unserer Umgebung und auf die ganze Gemüthsrichtung an. In dem: „damit (Fra) ihr aufgenommen werdet in die himmlischen Hütten“ liegt nicht ein unreines, selbstsüchtiges, eudämonistisches Motiv, sondern es entspricht nur dem mit Rücksicht auf die Schwachen gewählten Bilde der Klugheit. Den reinen Gegensatz spricht Christus Matth. 6, 19 aus: „Sammelt euch nicht vergängliche Erdschätze, sondern sammelt euch Schätze im Himmel.“ Und im Sinne des Herrn erklärt Paulus 1 Kor. 13, 3: „Wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, hätte aber keine Liebe, so wäre mir's nichts nütze.“ Der Prediger wird also bei der Anwendung unserer Perikope nicht versäumen, zu betonen, daß hier nicht bloße Werkgerechtigkeit gefördert werde, daß es nicht ankomme auf die äußere That, sondern auf die ihr zum Grunde liegende Bruderliebe.

Hier noch ein Wort über den Zweck der Parabeln Jesu überhaupt. Er selbst gibt ihn an Matth. 13, 12—15; Mark. 4, 12; Luk. 8, 10, indem er sagt: nur seinen näheren Schülern, den Zwölfen, theile er die Geheimnisse des Himmelreichs offen und ohne bildliche Einkleidung mit, dem weiteren Kreise aber, den blos neugierigen Zuhörern, unter der Hülle von Gleichnissen. Dazu bewegt ihn die geringe Fassungskraft und die Unempfindlichkeit der Letztern; und er belegt dies mit den Worten des Propheten Jes. 6, 9. 10. Dieses Citat hat den Auslegern viel unnöthige Mühe gemacht. Es lautet: „höret immerfort, und ihr werdet's wohl nicht verstehn“ (ἡς die subjective Verneinung, nicht das objective ἔσθ). Weiter lautet der göttliche Auftrag an den Propheten: „Verstocke (mache stumpf) das Herz dieses Volkes u. s. w., damit es nicht höre und sehe und erkenne und umkehre und genehe.“ Die meisten neueren Ausleger, wie Gesenius und Drechsler zu Jes. 6, auch Meyer zu Mark. 4, 12, finden hierin einen von den Propheten ausgesprochenen göttlichen Rathschluß, eine

göttliche Nemesis, *judicium Dei paedagogicum*. Allein diese Erklärung, wie man sie auch wenden möge, behält immer etwas Unklares und Bedenkliches. Die Verstockung Pharaos war ganz anderer Art: Gott verstockte ihn durch die Frist, die er ihm gab, und die Wunderzeichen; hier aber würde der scharfe Tadel des Volks, den der Prophet beabsichtigt, durch eine solche Wendung jedenfalls abgeschwächt. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man beachtet, daß die hebräischen Verbalformen *Piel* und *Hiphil* häufig causative und daher declarative Bedeutung haben: so *גָּדַל* groß machen, für groß erklären, daher preisen; *קָשָׁה* für schuldig erklären, vernurtheilen von *קָשָׁה* schuldig sein. Die *Hiphil*-Formen Jes. 6, 10 sind also sämmtlich so zu fassen: sprich es aus, wie unempfindlich das Herz dieses Volkes sei, seine Ohren wie harthörig, seine Augen wie zugeflebt! Nun begreift man auch das *קָשָׁה*, *ἐνα μὴ* des Textes: es bezieht sich keineswegs auf Gott, sondern auf das Volk. Der Ausdruck ist sarkastisch: das Volk ist so stumpfsinnig und verblendet, als wenn es absichtlich nichts verstehen, sich nicht bekehren, nicht gerettet werden wollte. So citirt auch das N. T. diese Stelle, nach den LXX (Matth. 13, 15; Apg. 28, 26. 27): „verhärtet ist das Herz dieses Volkes u. s. w., damit (*μήποτε*) sie nicht sehn und sich bekehren“ u. s. w. Also von einer verschuldeten Unempfindlichkeit ist die Rede, nicht von einer von Gott verhängten: absichtlich überhört das Volk die göttliche Mahnung und stürzt sich wissentlich in's Verderben. Daß der hebräische Text declarative zu verstehen sei, hat schon J. H. Michaëlis in seinen Randglossen zum N. T. richtig erkannt. Joh. 12, 20 wird allerdings die Stelle auf Gott bezogen (*τετύγλωκε*); allein dies ist Deutung des Evangelisten nach dem Wortlaute, um den unerklärlichen Unglauben der Juden an Christus zu bezeichnen.

Dem unverständigen großen Haufen also gibt der Herr seine Lehre unter der Hülle von Gleichnissen ohne Commentar, um durch das sinnlich Anschauliche und Trappante ihn aus seiner Stumpfheit aufzuwecken und zum Nachdenken zu reizen, den Zwölfen aber ertheilt er eine oft ausführliche Erklärung, z. B. der Parabel vom viererlei Acker, Matth. 13. Die meisten derselben lehren direct



und in höchst natürlicher Anschaulichkeit, wie die eben genannte und die vom verlorenen Sohne; einige aber werden in räthselhafter Weise von schlechten Menschen hergenommen, um die Wahrheit durch den Gegensatz hell zu beleuchten. So die drei oben angeführten von den ungeduldlgen Nachbarn, dem gottlosen Richter und dem ungerechten Haushalter. Diese werden aber jedesmal durch eine hinzugefügte Bemerkung vor jeder Mißdeutung vollkommen gesichert. Die volksthümliche Form derselben ruht auf einem psychologisch-pädagogischen Grunde.

---

## 2.

## Versuch einer Erklärung von Gal. 2, 6.

Von

D. Burt, Diaconus in Schwäbisch-Hall.

---

„Die Art, wie sich Paulus Gal. 2, 6 über die Urapostel ausdrückt, und die mit seiner im Uebrigen gegen dieselben bewiesenen Haltung contrastirt, erklärt sich wohl dadurch, daß eine Beziehung zu Aufstellungen der Gegner darin enthalten ist.“

Diese Worte des Herrn Prof. Weizsäcker in einer Recension des Meyer'schen Commentars des Galaterbriefs (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, S. 579) veranlassen mich, eine von der gewöhnlichen abweichende Erklärung der genannten Stelle, die sich mir schon vor Jahren als die richtige aufdrängte, die ich aber, weil sie durch keine exegetische Auctorität gestützt wird, immer wieder bei Seite legte, nunmehr, nachdem dem nonum prematur in annum Genüge geschehen ist, der öffentlichen Beurtheilung vorzulegen.

Die Auffassung des Verhältnisses zwischen Paulus und den Uraposteln ist, wie die oben angeführten Worte zeigen, jetzt wieder auf einem Punkte angelangt, wo die Aussage unseres Verses, wie sie sich nach der gewöhnlichen Worterklärung desselben ergibt, als

Incongruenz empfunden wird, während nach 'der Auffassung der Baur'schen Schule gerade in diesem Verse das wahre Verhältniß des Paulus zu den Uraposteln sich am prägnantesten aussprechen sollte. Wir dürfen uns freuen, daß die Anerkennung des Nichtvorhandenseins der tiefen Kluft, welche die genannte Schule zwischen den beiden Seiten des Apostolats befestigt hatte, immer mehr sich Bahn bricht, trotzdem daß die fragliche Stelle eine solche Kluft immer noch zu verrathen scheint. Es wird erlaubt sein, daraus zu folgern, daß die sonstigen Gründe, welche für ein positiveres Verhältniß des Paulus zu den Uraposteln sprechen, so stark sind, daß auch die Bedenken, welche aus unserer Stelle nach ihrer bisherigen Auffassung da wider sich ergeben, ihnen gegenüber verstummen müssen. Es wird aber auch geboten sein, mit dieser Stelle sich auseinanderzusetzen und sich die Frage vorzulegen, ob sich denn dieselbe mit jener, unabhängig von ihr gewonnenen, Erkenntniß nicht vereinigen lasse. Hier scheinen mir nun aber durch die Vermuthung, daß „eine Beziehung zu Aufstellungen der Gegner darin enthalten sei“, die Schwierigkeiten nicht gelöst zu werden. Der Ausdruck: *οἱ δοξοῦντες εἶναι τι* behält, besonders wenn wir Cap. 6, 3: *εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι, μηδὲν ὄν, ἐαυτὸν φρεναπατᾷ* damit vergleichen, etwas Wegwerfendes. Wenn ich von Jemand sage: *δοκεῖ εἶναι τι*, so ist offenbar meine Ansicht von ihm: *οὐδὲν ἔστιν*. So erscheint, welche Beziehungen im Uebrigen in diesen Worten liegen mögen, das Verhältniß beider Theile als ein durchaus feindliches, und es bliebe nur unerklärlich, wie Paulus auf die Anerkennung von Seiten der *μηδὲν ὄντες* so viel Werth legen konnte, als er B. 2 thut, und wie er B. 8 zugestehen konnte, daß in Petrus derselbe Gott wirksam gewesen sei, wie in ihm selbst. In der That nicht nur dem, was wir sonst über das Verhältniß der Urapostel zu Paulus wissen, sondern namentlich auch dem Zusammenhang unserer Stelle selbst widerspricht unser Vers, so lange wir die Worte *εἶναι τι* mit *τῶν δοξοῦντων* zu einem Begriffe verbinden. Sollte denn aber diese Verbindung nothwendig, ja sollte sie auch nur die sprachlich betrachtet einfachste und leichteste sein?

Ich möchte zuerst darauf aufmerksam machen, daß im Zusam-

menhang der Stelle die Urapostel wohl einige Male mit dem Ausdruck *οἱ δοξῶντες* (B. 2. 6b. 9) bezeichnet werden, welcher für sich eine schlimme Nebenbedeutung durchaus nicht hat, daß aber das *εἶναι τι*, wodurch er erst etwas Feindseliges bekäme, constant nicht dabei steht. Warum sollte also an unserer Stelle eine andere Ausdrucksweise stattfinden? Es wäre das noch erklärlich, wenn in unserem Verse diese Bezeichnung erstmals gebraucht wäre. Man könnte in diesem Falle sagen, es sei dies die vollständigere Form, welche dann bei der Wiederholung verkürzt werde. Da nun aber schon B. 2 die einfache Bezeichnung *οἱ δοξῶντες* sich findet, so ist dieser Ausweg abgebrochen.

Sodann weiß die gewöhnliche Erklärung mit der Präposition *ἀπὸ* nichts anzufangen und hilft sich daher mit der Annahme eines Anacoluthes in der Weise, daß statt des zu erwartenden *οὐδὲν παρέλαβον* eine Construction folge, bei welcher die *δοξῶντες* zum Subject werden, und als Prädicat *οὐδὲν προσέειπεν* stehe. Die Annahme eines Anacoluthes hat nun allerdings bei der bekannten Art des paulinischen Stiles keine Schwierigkeit, findet sich ja doch in den unmittelbar vorangehenden Versen ein ganz ähnliches Anacoluth. Allein wenn schon diese Häufung der harten Construction etwas Befremdendes hat, so läßt sich dabei vollends dem *γὰρ* kein rechter Sinn abgewinnen. „Es soll“, sagt De Wette, „zur Anknüpfung dienen, so jedoch, daß es das Vorhergehende gewissermaßen begründet.“ Eine Aeußerung, in welcher sich die Verlegenheit verräth, die bei dieser Auffassung dadurch entsteht, daß dem *γὰρ* seine begründende Bedeutung gewahrt werden soll, während doch der begründende Satz mit dem zu begründenden identisch ist. Das fühlt auch Meyer, weshalb er mit Verwerfung der Annahme eines Anacoluths den Apostel von der mit *ἀπὸ δε* begonnenen Anlage des Satzes gänzlich abgeführt werden, und mit *ἐμοὶ γὰρ* ohne Verbindung mit jenen Worten eine an *πρόσωπον λαμβάνει* sich anschließende Argumentation eintreten läßt. Hiermit ist die ganze sprachliche Härte der gewöhnlichen Auslegung zum Bewußtsein gekommen, und allen anderweitigen Erklärungen (siehe dieselben bei De Wette und Meyer) ist es nicht gelungen, dieselbe in befriedigender Weise zu beseitigen.

Die nachgewiesenen zwei Uebelstände nun, daß die gewöhnliche Erklärung dem *δοκούντες* einen, nach dem ganzen Zusammenhang fremdartigen, Beisatz gibt und dagegen das *ἀπὸ* beziehungslos hinstellt, veranlaßten mich zu der Frage, ob nicht der Vers in befriedigenderer Weise ausgelegt würde, wenn *εἶναι τι* mit *ἀπὸ* verbunden würde? Und diese Frage glaube ich bejahen zu können. Ich interpungire daher: *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι* (*ὅποιοι ποτε ἦσαν*) οὐδὲν μοι διαγέρει u. s. w. und überseze: vor den Gestehenden her aber etwas zu sein (d. h. von ihnen meine Bürde herzuleiten), welcher Art Leute sie auch sein mochten, darauf lege ich keinen Werth.

Sprachlich wird diese Uebersetzung nicht anzufechten sein, denn weder der Gebrauch des *ἀπὸ* zur Bezeichnung des Ursprungs und der darauf begründeten Abhängigkeit, namentlich des Schülers vom Meister (vgl. *οἱ ἀπὸ Ἰλλείωρος*) noch die Verbindung *εἶναι ἀπὸ τινος* (vgl. *ἀπὸ Θεοῦ εἶναι*), noch die Fassung von *οὐδὲν μοι διαγέρει* in der Bedeutung: „es kommt mir nichts darauf an, ich lege keinen Werth darauf“, läßt sich beanstanden, und daß die Worte *ὅποιοι ποτε ἦσαν* zum unbestimmten Relativsatz werden, entspricht der Bedeutung des *ποτε* besser, als wenn sie bei der gewöhnlichen Erklärung als ein von *οὐδὲν διαγέρει* abhängiger indirecter Frageatz gefaßt werden; daß aber dieser Relativsatz nicht unmittelbar an *τῶν δοκούντων*, wozu er gehört, angeschlossen ist, mag darin seinen Grund haben, daß der Apostel das *εἶναι τι* von dem davon abhängigen *ἀπὸ* nicht allzuweit trennen wollte.

Unsere Hauptaufgabe aber wird sein, nachzuweisen, wie der bei unserer Uebersetzung sich ergebende Sinn ein dem Zusammenhange angemessener ist.

Paulus hatte es mit Gegnern zu thun, welche, wie die ganze Polemik unseres Briefes zeigt, nicht sowohl ihn völlig verwarfen, als vielmehr sein Ansehen herabsetzten, seine Auctorität nur als eine abgeleitete gelten lassen wollten, um so sich selbst prahlerisch ihm an die Seite zu setzen (5, 26). Statt auf unparteiische Prüfung der eigenen Leistungen ihren Ruhm zu gründen, suchten sie denselben in einer den Apostel verkleinernden Vergleichung mit ihm (6, 4). Diesen Gegnern gegenüber will nun Paulus seine



eigenthümliche Dignität als Apostel, seine nicht von Menschen abgeleitete, sondern unmittelbar von Gott empfangene apostolische Auctorität geltend machen, er will nachweisen, daß er sei *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων* u. s. w. (1, 1). Zu diesem Behufe zeigt er 1, 11—24, daß er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe, daß ihm dasselbe vielmehr, unabhängig von den Uraposteln, durch göttliche *ἀποκάλυψις* mitgetheilt worden sei. Aber auch bei Gelegenheit einer späteren Anwesenheit in Jerusalem (*ἔπειτα* 2, 1) habe er sich nicht in eine solche Abhängigkeit von den Uraposteln begeben, daß seine apostolische Selbstständigkeit dadurch beeinträchtigt würde. Nicht einmal sein Begleiter Titus sei genöthigt worden, sich beschneiden zu lassen, noch weniger sei ihm, dem Paulus, etwas hinzugefügt worden a). Bei dem *οὐδὲν προσανεθέντο* ist nun aber schwerlich mit Meyer an Belehrungen zu denken. Paulus hatte ja längst vor jenem Besuche in Jerusalem sein Evangelium verkündigt, und daß dasselbe in Folge dieses Besuches einen neuen Inhalt bekommen habe, das konnten doch selbst die Gegner des Apostels nicht behaupten wollen. Wohl aber mochten sie diesen Besuch benützen, um dem Paulus vorzuwerfen, „er habe bei dieser Gelegenheit die Superiorität der Urapostel anerkannt, seine Vollmacht von ihnen erhalten und dagegen seinerseits irgend welche Verpflichtung ihnen gegenüber übernommen. Dieses Beides nun zieht Paulus in Abrede durch die Worte *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανεθέντο*, d. h. sie fügten mir zu meinem schon vorher von Gott mir verliehenen Apostelamt keine weitere Würde hinzu, legten mir aber auch ebendarum keine Bürde auf, außer daß, wie B. 10 nachholt, wir der Armen gedenken sollten. Was Paulus hiermit von sich negirt, ist ganz parallel dem, was er B. 3 von Titus negirt hatte, wäre ja doch auch die Beschneidung des Letzteren Beides gewesen: Ertheilung einer neuen Würde (wenigstens nach der Meinung der *ψευδάδελοι*) und Auflegung einer Bürde.

a) *ἐμοὶ* B. 6 steht voran eben im steigenden Gegensatz gegen Titus B. 3. Weil das in der Regel nicht beachtet wird, läßt man auch dem *οὐδὲ* bei *τίτος* sein Recht nicht widerfahren.

Genauer betrachtet ließe sich nun aber eine doppelte Fassung der Worte ἀπὸ — διαφέρει denken. Entweder wollte Paulus jeden Einfluß der Urapostel auf seine Stellung in Abrede ziehen, und dann wäre der Sinn der Stelle: „von Seiten der Geltenden aber etwas zu sein, darauf lege ich keinen Werth — —, denn es haben mir ja auch die Geltenden nichts beigefügt“ (vergl. über diese Bedeutung von γὰρ die Lexica). Oder aber: Paulus gesteht einen gewissen formellen Einfluß der Urapostel auf seine Stellung zu, er räumt ein, daß er durch die Anerkennung von ihrer Seite nach außen mehr Geltung erlangt habe, erklärt aber, daß er auf diese äußere Geltung keinen Werth lege, wie sich denn auch das Urtheil Gottes über die Menschen nach diesem Äußeren nicht richte (πρόςωπον — λαμβάνει), und daß materiell seine apostolische Würde durch jene Anerkennung keinen Zuwachs erfahren habe. In diesem Falle ist der Sinn der Worte: „daß ich aber von den Geltenden her (durch ihre Anerkennung) etwas bin (nämlich meiner äußeren Stellung nach), darauf lege ich keinen Werth — das Äußere des Menschen sieht Gott nicht an —; denn mir (d. h. meinem wahren Ich, meiner Person und apostolischen Würde) haben die Geltenden nichts hinzugefügt.“

Ich möchte der zweiten Fassung den Vorzug geben, sofern bei ihr 1) das γὰρ ungezwungener sich erklärt; 2) die Vorausstellung von ἐμοὶ außer durch die oben angeführte Parallele mit Titus noch weiter durch den Gegensatz gegen die in εἶναι τι liegende Beziehung auf das Urtheil der Menschen und gegen πρόσωπον motivirt erscheint (daß aber Paulus das Wort ἐγὼ in solch prägnanter Weise zu gebrauchen liebt, zeigt B. 20 vgl. Röm. 7, 20. 10); 3) die auffallende Vorausstellung von θεὸς ἀνθρώπων ebenfalls durch die Entgegensetzung des göttlichen Urtheils gegen das in εἶναι τι indicirte menschliche sich erklärt; 4) das Zugeständniß, daß die Anerkennung durch die Urapostel für seine Stellung nach außen von Bedeutung gewesen sei, mit dem B. 2 in den Worten μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον ausgesprochenen Gedanken auf's Beste übereinstimmt.

Hiebei ist dann noch darauf zu achten, wie treffend der Ausdruck οὐδέν μοι διαφέρει die beiden Gedanken: „es ist mir von keinem

Werth" und „es schlägt mir nichts" in sich vereinigt. Ich lege, will Paulus sagen, auf meine Anerkennung durch die *δοκοῦντες* keinen Werth; ebendarum aber schlägt mir's auch nichts, thut meiner apostolischen Würde keinen Eintrag, daß ich von ihnen anerkannt worden bin B. 9 und durch ihre Vermittlung Anerkennung gefunden habe; es ist das für mich ein *ἀδιάφορον*, und wie ich mich schon vor dieser Anerkennung nannte, so darf ich mich nicht wegen, sondern trotz derselben auch jetzt noch nennen einen *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων*.

Bei dieser Erklärung, über deren Annehmbarkeit ich Anderen das Urtheil überlassen muß, verschwindet jeder Contrast zwischen unserer Stelle und der im Uebrigen von Paulus gegen die Urapostel bewiesenen Haltung.

# Recensionen.

---





Das Amt der Schlüssel. Von Heinrich Rudolf Ahrens, D. ph., Director des Lyceums zu Hannover. Hannover 1864. VII und 144 SS. 8.

---

Obgleich ich in der Lage bin, nicht nur gegen manche wichtige Punkte der Beweisführung, sondern auch gegen das von dem geehrten Herrn Verfasser schließlich hingestellte Resultat mit mehr oder weniger Zuversicht Widerspruch zu erheben, so habe ich doch vor allen Dingen dankbar zu bezeugen, daß die ganze Arbeit mit ihrer klaren Anlage, ihrer feinen Ausführung und ihrer gründlichen, reichhaltigen Gelehrsamkeit das Interesse des Lesers in der erfreulichsten Weise fesselt. Durch Inhalt und Form spricht die Schrift gleichmäßig uns an und bewährt sich als die gediegene Arbeit eines Mannes, welcher nicht nur als Philolog einen ruhmvollen Namen hat, sondern auch wegen seiner theologischen Bildung und wegen seiner edlen evangelischen Gesinnung wohlverdiente Hochachtung genießt.

Wie die vorliegende Abhandlung durch die Wirren in unserer hannoverschen Landeskirche veranlaßt worden sei, schildert der Verfasser selbst in der Vorrede, nicht ohne zugleich einer lieben Erinnerung einen heitern Ausdruck zu verleihen. Aber auch abgesehen davon, daß der hannoversche Katechismus von 1862 durch seine Aussagen über das Schlüsselamt besondere Unruhe und heftigen Streit erregt hat, ist der Gegenstand, welchem der Verfasser seine Untersuchung widmet, in ernstlichem Sinne zeitgemäß. Das neue Leben, welches sich in der evangelischen Kirche Deutschlands regt, gestaltet sich nicht ohne den Kampf wider orthodoxistische und hierarchische Tendenzen, einen Kampf, welcher doppelt schwierig und

gefährlich ist, weil gleichzeitig dem andringenden Unglauben, dem schnöden Mißbrauch evangelischer Freiheit und der drohenden Zerstörung der heiligen und heilsamen Ordnungen der Kirche gewehrt werden muß. In den manchmal verwirrt und leidenschaftlich gewordenen Streit um einen so wichtigen Punkt, wie der Begriff des Schlüsselamtes ist, tritt der Verfasser mit seiner unbefangenen, gründlichen, klar und ruhig gehaltenen Untersuchung. Seine classische Gelehrsamkeit bietet er auf, um vor allen Dingen die entscheidenden Aussprüche des Herrn über die Schlüssel des Himmelreichs und über die Macht zu lösen und zu binden befriedigend zu erklären; sodann führt er uns durch zweckmäßig begrenzte Erörterungen historisch-kritischer Art, welche sich namentlich auf die Ansichten der lutherischen Reformatoren beziehen, zu einem schließlichen Ergebniss, dessen einzelne Momente schon im Laufe der Untersuchung, wo wir dieselben unter den Händen des Verfassers hervortreten sahen, fixirt werden konnten.

Die Schrift zerfällt insofern in zwei Theile, als von dem ohne Unterbrechung fortlaufenden Texte der Abhandlung selbst (S. 1—103) die Anmerkungen, welche vorzugsweise eine Fülle der lehrreichsten Belegstellen, aber auch kritische und andere gelegentliche Ausführungen enthalten (S. 104—144), geschieden sind. Die eigentliche Darstellung wird in sechs Capiteln gegeben. Nachdem erstlich (S. 1—14) die symbolische Bedeutung der Schlüssel, sowohl bei den occidentalischen Völkern, besonders den Griechen, als auch bei den Juden und in der heiligen Schrift, erörtert worden ist, wird zweitens (S. 14—40) das christliche Amt der Schlüssel, wie es in der heiligen Schrift sich darstellt, betrachtet. Hier handelt der Verfasser von den Schlüsseln Petri, von der Macht zu binden und zu lösen, von der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten und von dem Schlüsselamte der Apostel und ihrer Nachfolger. Das dritte Capitel (S. 40—51) erörtert das Schlüsselamt und die Gewalt zu binden und zu lösen in der ältesten nachapostolischen Kirche, der judenchristlichen wie der heidenchristlichen. Ueber das ganze Mittelalter geht der Verfasser stillschweigend (S. 51) hinweg; aber mit außerordentlicher Sorgfalt sucht er im vierten Capitel (S. 52—86) die keineswegs völlig einstimmigen Ansichten

der lutherischen Reformatoren sicher und klar hinzustellen. Zwei Hauptanschauungen werden hier unterschieden. Während nämlich einerseits die Schlüsselgewalt als Application des Wortes auf Einzelne verstanden wird, erscheint dieselbe andererseits auch auf die Predigt bezogen. Luther selbst ist auf jener wie auf dieser Seite zu nennen; übrigens wird jene erstere Ansicht insbesondere durch die Nürnberger Kinderpredigten vertreten, die andere Anschauungsweise dagegen wird aus den mannichfaltigen Aeußerungen von Melanchthon, Lorenz, Rhedius, Corvin und Chemnitz erläutert. Hierauf schildert das fünfte Capitel (S. 86—98) die Lehre der lutherischen Kirche, wie sich dieselbe in den Bekenntnißschriften bezeugt. Im Schlusscapitel (S. 98—103) hören wir zunächst einige namhafte Dogmatiker älterer und neuerer Zeit und erhalten dann von dem Verfasser eine präcise Angabe seines Resultates.

Es ist vielleicht zweckmäßig, wenn wir von vornherein das Ziel, zu welchem der Verfasser uns hinführen will, sammt den entscheidenden Wendepunkten seines Weges in's Auge fassen. Die Schlüssel versteht er, einer Andeutung Meyer's zu Matth. 16, 19 folgend, als Symbol des Haushalteramtes. Wer die Schlüssel zum Himmelreiche, nämlich zu den Vorrathskammern desselben, empfangen hat, der ist hiemit zum *οἰκονόμος* eingesetzt und mit dem Amte betraut, die geistlichen Güter desselben — die „Heilthümer“, nach einem schönen Ausdrucke Luther's — verwaltend auszutheilen. Das „Binden und Lösen“, d. h. für unerlaubt oder erlaubt Erklären, gehört als eine wichtige Function zu dem Haushalter- oder Schlüsselamte; eine andere Function desselben ist das Vergeben und Behalten der Sünden. Auf Grund der neutestamentlichen Schrift, und der wahren Meinung der lutherischen Kirche entsprechend, glaubt der Verfasser folgende Erweiterung der kirchlichen Bestimmung vorschlagen zu dürfen: „Das Amt der Schlüssel oder das geistliche Amt ist der Dienst an den Heilthümern, nämlich am Worte, am Sacramente und am Gebete. Der Dienst am Worte umfaßt auch die Absolution als seinen feierlichsten Act, der Dienst am Gebete die feierlichen Acte der Confirmation, Trauung und Ordination.“ (S. 103.) — Das Schlüsselamt fällt also, wenn wir hier die scholastische Terminologie anwenden wollen, gänzlich unter den Ge-



sichtspunkt des Ordo; eine potestas jurisdictionis ist in demselben gar nicht vorhanden, und der Bann oder die Kirchenzucht hat mit ihm ebensowenig etwas zu thun wie das Kirchenregiment. Dürfen wir aber auch sogleich einen Punkt bezeichnen, an welchem das tiefer greifende nach einem einheitlichen Principe verlangende theologische Denken sich unbefriedigt fühlen kann, so ist es die „Erweiterung“ des Begriffs von dem Schlüsselamte, die es mit sich bringt, ja darauf angelegt ist, daß wir in der vorausgesetzten Einheit des Amtes eine Fülle von Functionen zusammengefaßt verstehen sollen, die doch in mehr als einer Hinsicht nicht ganz gleichartig sind. Denn dem Dienst am Worte, welcher allerdings mit Recht obenan steht, erscheint doch der Dienst am Gebete noch weniger coordinirt, als der am Sacramente; und wenn auch die Absolution gerade in dem echt evangelischen Sinne, in welchem dieselbe von dem Verfasser als ein Act des Dienstes am Worte dargestellt wird, für eine von dem Herrn selbst in und mit den Schlüsseln befohlene Function des Haushalteramtes gelten muß, so sind doch die Acte der Confirmation, der Trauung und der Ordination erst kirchlichen Ursprungs und kirchenordnungsmäßiger Dignität. Zwischen dem Dienste am Worte und dem Acte der Confirmation liegt ohne Zweifel ein breiter Raum: aber wir wollen uns nicht gegen einen Begriff vom Schlüsselamte sträuben, der weit genug ist, so entlegene Punkte zu umspannen, wenn wir nur den festen Mittelpunkt fähen, um welchen sich die weit gezogene Grenzlinie mit Sicherheit zusammenschließen könnte. Die vorgelegte Definition markirt wenigstens diesen Mittelpunkt nicht; denn wenn auch das Schlüsselamt mit seinen verschiedenen Diensten und Acten als der Dienst an den Heilthümern der Kirche bezeichnet wird, so erhalten wir doch auch hiedurch keine sichere Einheit, weil uns immer noch danach verlangt, diese Heilthümer selbst nicht nur in ihrer mannichfaltigen Erscheinung, sondern zugleich in ihrer wesentlichen Einheit anzuschauen. Ist nicht dies die Bürgschaft dafür, daß die Weite der Begriffsbestimmung doch nichts Willkürliches umschließt, und daß die etwa vorhandene kirchenordnungsmäßige Ausweitung des Schlüsselamtes doch in der That die von dem Herrn selbst gemachte Institution an keinem Punkte sprengt?

Aber wir müssen nun die lehrreiche Untersuchung des Verfassers selbst genauer betrachten. Ich würde auch nicht gewagt haben, der bloßen Uebersicht über den Inhalt des Buches und der einfachen Mittheilung des schließlichen Resultates eine Zweifel erregende Bemerkung hinzuzufügen, wenn dieselbe sich nur nicht aus der ganzen Arbeit des Verfassers ergeben hätte. Dem Leser aber mag es erwünscht sein, von vornherein einen Punkt in's Auge fassen zu können, gegen welchen der Kritiker seinen Widerspruch zu richten gedenkt.

In der ersten Abtheilung des ersten Capitels wird die symbolische Bedeutung der Schlüssel bei den occidentalischen Völkern, besonders den Griechen, aus einer Menge schlagender Zeugnisse erläutert. Halten wir uns an die auch für das Folgende allein in Betracht kommende Hauptsache, so lernen wir eine zwiefache Bedeutung der Schlüssel (oder auch des Schlüssels) kennen. Sie erscheinen als Insigne einerseits des Haushalteramts, andererseits (S. 6) des Thürhüteramts. Je bestimmter wir diese beiden Bedeutungen auseinander halten, desto mehr entsprechen wir dem Sinne und dem Interesse des Verfassers.

Zuvörderst wird die Hausfrau als solche durch die Schlüssel bezeichnet. Sie heißt *κλειδοῦχος*; dagegen bedeutet *ἀκλής*, schlüssellos, geradezu soviel wie *ἄζυγος*, unvermählt. Die schlüsselhaltende Hausfrau ist die *ταμία*, die Wirthschafterin, ihres eigenen Haushalts; kraft ihres Schlüsselamtes ist sie die austheilende Verwalterin aller Vorräthe an Mehl, Del, Wein, Zeugen und Geld, die sich in den wohl verschlossenen Gemächern — zumal dem Thalamos — und Truhen ihres Hauses finden. Die Größe des Hauswesens kann es mit sich bringen, daß der Hausfrau noch eine dienende *ταμια* zur Seite steht; überall aber besteht das Wesen der *ταμισία* (vgl. die Ausdrücke *ταμιεύω*, *ταμίας*) „in der Aufsicht über Verschllossenes oder in einem Schlüsselamte, und somit dürfen in erweiterter Auffassung die Schlüssel als Insigne und Symbol der *ταμισία* betrachtet werden“ (S. 3). Beide Ausdrücke, *κλειδοῦχος* und *ταμίας*, kommen aber auch häufig in metaphorischem Sinne vor. Schon von Homer wird Zeus *ταμὴς πολέμοιο*, Aeolus *ταμὴς ἀνέμων* genannt. Die Schutzgötter von Städten heißen die *ταμίαι* derselben, indem dieser Ausdruck, synonym mit *ἐπίσκοπος*, *ἐπόπτης*,

ἑφορος eine oberste Aufsicht und Verwaltung bezeichnet. In demselben Sinne wird von einer Gottheit ausgesagt, daß sie die Schlüssel einer Stadt halte. In einer etwas andern Wendung tritt uns die Bedeutung des Symbols entgegen, wenn es z. B. von der Hera heißt: κληῖδας γάμον φυλάττει, oder von einer andern Gottheit: βουλᾶν τε καὶ πολέμων ἔχοισα κλαῖδας ὑπερτάτας. Aber wenn wir bei Euripides (Hipp. 544) lesen:

Ἔρωτα δὲ τὸν τύραννον ἀνδρῶν,  
τὸν τᾶς Ἀφροδίτας  
φιλοτάτων θαλάμων  
κληδοῦχον κτλ.,

so kann ich hier „einen engeren Anschluß an die ursprüngliche Bedeutung“, nämlich an die Vorstellung von dem einem ταμίας obliegenden Verwalten und Vertheilen der in einer verschlossenen Rathskammer (Θάλαμος) liegenden Güter, nicht finden. Hier erkennt der Verfasser die Vorstellung nicht an, die er auch Matthf. 16, 19 nicht gelten lassen will, die des Thürhütens. Aber liegt dieselbe in jener Stelle bei Euripides nicht viel näher? Seine Willkürherrschaft über die Männer erweist Erös eben als Thürhüter vor den liebsten Gemächern der Aphrodite. Die Männer wissen, welche Freuden in jenen θαλάμοις der Aphrodite zu genießen sind; deshalb suchen sie den Eingang selbst durch furchtbare Thaten zu erringen, wenn der tyrannische Thürhüter nicht aufthun will. Aber nehmen wir auch des Verfassers Erklärung an, so dürfen wir doch nicht übersehen, wie leicht die Vorstellung von dem verwaltenden Schlüsselamte (ταμιεύειν) in die des Thürhütens sich umbiegen kann. Hält doch der ταμίας nicht blos die Truhen, sondern auch die Gemächer unter Verschuß, den unbefugten Eingang abwehrend. —

Wenn die Priesterinnen κληδοῦχοι genannt werden, so denkt der Verfasser (S. 5) wiederum nur an die Schlüssel zu den Räumen, Schränken und Truhen, in welchen heilige Dinge bewahrt wurden. Ich gestehe, daß ich den zwingenden Beweis für das Gegentheil nicht führen kann; aber ich sehe auch keinen Grund, der uns abhalten könnte, die schlüsseltragende Priesterin als diejenige zu verstehen, welche den Profanen den Eintritt in das Heiligthum weigert. —

In der Hand des Hausherrn bezeichnet der Schlüssel, besonders in Verbindung mit dem Siegelringe, das Besitzrecht Dessen, welcher der oberste *ταύτας* über seine eignen Güter ist. In gleichem Sinne versteht der Verfasser auch (S. 6) die Uebergabe der Schlüssel einer Stadt an einen Eroberer oder an den einziehenden Landesherrn. Auch hier soll die eigentlich maßgebende Vorstellung nicht die des offenen Eingangs, sondern die der *ταυσία*, des gebietenden Verwaltens sein.

Legteres dem Verfasser zu glauben, wird mir freilich zu schwer; aber ohne Zweifel hat er im Gebrauche der Griechen diejenige symbolische Bedeutung des Schlüsselamtes, welche er hernach in den neutestamentlichen Aussagen anerkannt sehen möchte, hinreichend nachgewiesen, die der *ταυσία*. Legt er auch auf diese Seite das überwiegende Interesse, so leugnet er doch keineswegs, daß durch die Schlüssel auch das Thürhüteramt abgebildet werde (S. 6). Janus erscheint mit seinem Schlüssel als der *caelestis ianitor aulae*, und der schlüsselhaltende *Neafos* wird als Pförtner der Unterwelt genannt. Wir nehmen also aus dem Bisherigen das Resultat mit, daß der Schlüsselhalter sowohl als Verwalter von Vorräthen; wie auch als Thürhüter angesehen werden kann. Es fragt sich, welche von diesen beiden Vorstellungen in den verschiedenen biblischen Stellen stattfindet.

In der zweiten Abtheilung des ersten Capitels erörtert nun der Verfasser die Bedeutung der Schlüssel bei den Juden und in der heiligen Schrift. Zu der besonders interessanten Stelle Jes. 22, 15 ff. macht er zuerst Bemerkungen, welche völlig überzeugen. Das Amt, welches dem Sebna, dem „Hofmeister“ (Luther. Hebräisch: *על־דְּבַרֵּי*, LXX: *τὸν ταύταν*), genommen und mit dem Schlüssel des Hauses David's und andern Insignien dem Eljakim übertragen werden soll, ist gewiß nicht ein Thürhüteramt, sondern eine *οἰκονομία* (B. 19, 20 LXX), eine *ταυσία*, d. h. das Amt eines Majordomus (vgl. 1 Mos. 39, 4; 24, 2). Gleich richtig urtheilt der Verfasser ferner, wenn er die Luk. 16, 1 ff.; 12, 42 und Gal. 4, 2 genannten *οἰκονόμοι* für *ταύται* im engeren oder weitern Sinne des Wortes hält.

Widersprechen aber muß ich der von Luk. 11, 52 gegebenen Er-



klärung, obschon auch Meyer, wenigstens in Beziehung auf einen Hauptpunkt, auf des Verfassers Seite steht. Abweichend von Meyer versteht er das ἤρατε nicht vom Wegnehmen, Entziehen, sondern vom Tragen, auf sich Nehmen. Dies scheint mir richtig; aber für künstlich und gegen den Parallelismus von Matth. 23, 13 streitend halte ich die Deutung des Ausdrucks τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως. Hier soll der Genitiv den Gegenstand bezeichnen, welcher mit dem Schlüssel auf- und zugeschlossen wird (gleichsam ein Haus, nach Meyer, oder eine Vorrathskammer, nach Ahrens); die Schriftgelehrten erscheinen demnach als schlüsseltragende ταμίαι oder οἰκονόμοι über die Vorrathskammern der γνώσις, und das Wehe ergeht über sie, weil sie diese ihnen anvertrauten Schätze der Erkenntniß (vgl. Kol. 2, 3) nicht, wie es ihres Berufes war, zugänglich gemacht haben (S. 12). Dieser Deutung gegenüber erscheint doch diejenige, welche der Verfasser selbst nachher aus den clementinischen Homilien und Recognitionen zwar als ansprechend anführt, aber doch ablehnt, ungleich einfacher und richtiger. Der Genitiv der Apposition bezeichnet die Erkenntniß als den Schlüssel, mit welchem die Schriftgelehrten nicht nur sich selbst, sondern auch Andern, die gern hinein möchten, den Eingang in das Himmelreich aufthun sollten (vgl. Hom. II. III, 18: ὡς τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, sc. τ. γραμματέων, ἥτις ἐστὶ γνώσις, ἢ μόνῃ τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται κτ.). Auch abgesehen von dem deutlichen Fingerzeig, den uns die Parallele Matth. 23, 13 gibt, scheint die zweite Hälfte von B. 52 bei Luc. selbst (εἰσέλθ. — τ. εἰσερχ.) die Beziehung auf die βασιλεία τῶν οὐρανῶν unfehlbar zu fordern. Was für ein Schlüssel könnte das auch sein, welcher die Vorrathskammern der Gnosis öffnete? Nein, die Schriftgelehrten haben in ihrer Kenntniß des Alten Bundes mit seinem Gesetz und seiner Weissagung das hinreichende, richtige Mittel, welches ihnen und Andern, die an sie gewiesen sind, den Eingang in das mit Christo erschienene Himmelreich bahnen könnte; aber sie wollen nicht. Auch die Luc. 24, 32 vorliegende Anschauung verstehe ich nicht so (S. 12), daß durch die Auslegung die Vorrathskammer der Schrift geöffnet werden soll; sondern ich denke, daß die verschlossene, für das eindringende Verständniß unzugängliche

Schrift durch die Auslegung in dem Sinne geöffnet wird, daß man nun hineinschauen und hineingehen und die in dem nun geöffneten Worte vorhandene Meinung wahrnehmen kann a).

Die genauere Erörterung von Offenb. 3, 7 f. und 1, 18 übergehe ich hier, um mich nun zu der Untersuchung über Matth. 16, 19 und die übrigen Stellen, auf die es eigentlich abgesehen ist, zu wenden. Nach dem Bisherigen werden wir insofern vorurtheilsfrei an diese Stellen herantreten, als wir anerkennen, daß in der symbolischen Bedeutung der Schlüssel sowohl die Vorstellung von einem *ταμεινέειν* als auch die des Thürrüthens und Einlaß-Gewährens vorherrschend sein kann. Dies ist allerdings der Ansicht des Verfassers nicht ganz entsprechend; niemals, sagt er im Anfang seines zweiten Capitels, dienen die Schlüssel in der heiligen Schrift als Symbol des Pfortneramts. Ich meine aber, daß auch Offenb. 1, 18 (vgl. Jes. 38, 10 und andere Stellen, S. 13 f.) und 9, 1; 20, 1 in keiner Weise unter den Gesichtspunkt der *ταμεία* fallen, sondern daß es sich hier um den geöffneten oder verschlossenen Ein- und Ausgang handelt.

Die entscheidenden Aussagen des N. T. über das christliche Amt der Schlüssel, wobei — wie uns die obige Inhaltsangabe gezeigt hat — auch das Binden und Lösen und das Sünden=Vergeben und =Behalten in Betracht kommt, beurtheilt der Verf. folgendermaßen: Die Schlüssel des Himmelreichs, welche Matth. 16, 19 dem Petrus verheißen werden, sind nichts Anderes als das Insigne eines *οἰκονόμος* oder *ταμίας*. Die Vorstellung eines Pfortneramtes, welche man hier hat finden wollen, erscheint dem Verf. durchaus unstatthaft. Wir sollen anerkennen (S. 16), „daß Petrus durch das Symbol der Schlüssel rein zum geistigen *οἰκονόμος* bestimmt werde, und zwar in demjenigen Sinne, wie er durch die wesentliche Bedeutung des häuslichen Schlüsselamtes gefordert wird,

a) Der Verf. selbst kann den einfachen Sinn von Luk. 11, 52 nicht ganz verkennen. Die Vergleichung von Matth. 23, 13 bringt ihn zu dem Geständniß, daß der Schlüssel der Gnosis „zugleich“ für den Schlüssel des Himmelreichs gelten muß. Da vermengt er also selbst die Schlüssel des Haushalters und die des Pfortners, was er an Meyer (zu Matth. 16, 19) tadelt (S. 15).

nämlich als Aufseher über Vorräthe und Schätze, um aus diesen auszuthheilen oder den Zugang zu ihnen zu eröffnen“. Die letzten Worte des Verf. durfte er genau genommen nicht schreiben; denn der *ταύρας* soll ja in keiner Weise einen Pförtnerdienst leisten. Nur als *promus condus* theilt er aus den ihm anvertrauten Vorräthen mit; er thut nicht, wie ein Pförtner, die Thür einer Vorrathskammer auf, damit Andere hineingehen und das Nöthige sich nehmen, sondern er allein holt das Erforderliche heraus und vertheilt es. Wir werden gut thun, den Fehler, welchen der Verf. an Meyer tadelt, nämlich die Vermengung der Vorstellung vom Haushalter mit der vom Pförtner, entschieden fern zu halten.

Es versteht sich von selbst, daß mit der Aussage über das Schlüssel-, d. h. Haushalteramt, Petri die sogleich nachfolgende Verheißung über das Binden und Lösen (Matth. 16, 19; vgl. 18, 18) in bestimmter Verbindung stehen muß. Aus dem bekannten rabbinischen Sprachgebrauche entnimmt der Verf. mit derselben Zuversicht wie Meyer u. A. die Deutung, nach welcher das *dein* und *lveiv* das Verbieten und Erlauben bezeichnen soll. Sachlich gehört also die Befugniß zu binden und zu lösen insofern zu dem Schlüsselamt Petri, als dies Schlüsselamt die Predigt des Evangeliums — wodurch die Schätze des Himmelreichs ausgetheilt werden — jene Macht zu binden und zu lösen aber die Auslegung und Anwendung des alttestamentlichen Gesetzes bezeichnet; denn das verbotende Binden und das erlaubende Lösen kann in Wahrheit nur so geschehen, daß aus dem vorhandenen Gesetze die Erklärung nach der einen oder nach der andern Seite hin von dem haushaltenden Schriftgelehrten erhoben wird. So erscheint nach Matth. 16, 19 (vgl. 13, 52; 9, 17) auch Petrus. Altes und Neues, Gesetzliches und Evangelisches bringt er vor, da er mit seinem „Binden und Lösen“ das alte Gesetz, mit seinen Haushalter-schlüsseln aber das neue Evangelium des Himmelreichs verwaltet. Aber neben dem so verstandenen sachlichen Zusammenhange zwischen den Schlüsseln des Himmelreichs und dem Binden und Lösen will uns der Verf. auch noch einen formalen nachweisen. „Die alte Sitte, Gefäße werthvollen Inhalts zuzubinden und durch einen künstlichen Knoten zu verwahren, findet sich noch in einer Zeit, wo Schlüssel

längst üblich waren. Offenbar war es also die Sache des Haushalters, nicht bloß auf- und zuzuschließen, sondern auch zu binden und zu lösen“ (S. 19). Da haben wir also den Haushalter Petrus, wie er nicht nur mit seinen Schlüsseln, sondern auch mit Stricken und Knoten die ihm anvertrauten Vorräthe verwahrt, um sie nach Bedürfniß und Gelegenheit auch auszutheilen, und zwar in der Verkündigung des Evangeliums und des Gesetzes.

Die starke Seite dieser Darstellung liegt in der Analogie des jüdischen Sprachgebrauchs. Lightfoot, Wetstein u. A. haben eine Masse von talmudischen Stellen beigebracht, in welchen allein das Binden und Lösen so verstanden wird, wie der Verf. auch Matth. 16, 19 erklärt wissen will. Meher urtheilt geradezu: „Jede andere Erklärung ist diesem solennen Sprachgebrauche gegenüber willkürlich und sprachwidrig.“ Dennoch rüste ich mich zum Sturm auf diese so wohl gesicherte Position (vgl. auch Jul. Müller in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1852, S. 53); aber ich richte meinen Angriff zunächst auf zwei ungleich schwächere Punkte. Vor allen Dingen bestreite ich dem Verf. das Recht, das Binden und Lösen, d. h. die lehrhafte Bestimmung über Verbotenes und Erlaubtes, auf das alttestamentliche Gesetz zu beziehen. Woher soll uns denn in Matth. 16, 19 diese Vorstellung des alten Gesetzes neben der von dem neuen Himmelreiche erwachsen? Hat der schlüsselhaltende Petrus das Haushalteramt über die Vorräthe in den Gemächern und den Truhen des neuen Himmelreichs, so mag er auch die in demselben Himmelreiche befindlichen „Gefäße werthvollen Inhalts“ mit seinen künstlichen Knoten verwahren. Sein haushälterisches Binden und Lösen wird sich doch auf dieselben Vorräthe beziehen, die er vermöge seines Schlüsselamtes in Verwahrung hat. Läßt sich aber diese Vorstellung nicht halten — es würde in der That eine unerträgliche Tautologie sich ergeben, indem die Schlüssel wesentlich nichts Anderes besagten, als die Macht zu binden und zu lösen — so können wir nun auf zweierlei Weise helfen: wir müssen entweder zu dem Binden und Lösen ein ganz fremdartiges Object herbeiziehen, oder wir müssen das Binden und Lösen selbst anders verstehen. Jenes thut der Verfasser; dies werde ich thun.



Aber der starken Position des Verf. ist doch noch von einer andern Seite beizukommen. Wie! Sollen wir denn die Zusage des Herrn an Petrus (V. 19) ohne Rücksicht auf das Bekenntniß des Petrus (V. 16), welches doch die ganze Gegenrede des Herrn bestimmt, verstehen? Ich halte es für einen schweren Fehler, daß der Verf. seine für das Nachfolgende maßgebende Erörterung über V. 19 abmacht, ohne diese überaus wichtige Rücksicht auf V. 16 zu nehmen.

Die Stellen Matth. 18, 15 ff. versteht Ahrens nicht ohne Abweichung von Meyer, also: Von einem Banne, welchen die Gemeinde verhängen könne, sei gar nicht die Rede; V. 15—17 werde der Gefränkte angeredet; diesem werde anheimggegeben, daß er den hartnäckigen Beleidiger, welcher weder durch eine Unterredung unter vier Augen, noch durch Zuziehung von brüderlichen Zeugen, noch durch Mitwirkung der christlichen Gemeinde dahin gebracht werden könne, sein Unrecht einzusehen und gut zu machen, für einen Heiden und Zöllner achten und demgemäß behandeln solle; d. h. gegen einen so hartnäckigen Beleidiger werde der Gefränkte von aller weiteren Rücksicht entbunden, so daß er sein Recht bei dem Gerichte der weltlichen Obrigkeit suchen möge, wie es einem Heiden und Zöllner gegenüber von Anfang an in der Ordnung gewesen (S. 22). Das Binden und Lösen, welches bei diesem Verlauf der Dinge der Gemeinde obliegt (V. 18), besteht darin, „daß diese entscheidet, ob der Verklagte Recht oder Unrecht gethan habe, ob sein Handeln durch das göttliche Gesetz verboten oder erlaubt, gebunden oder gelöst sei.“ Die folgenden Verse sagen dann, daß „die göttliche Kraft der Entscheidungen der Gemeinde nicht von der Zahl der Versammelten abhängt, sondern davon, daß sie auf Christi Namen — zusammen sind“ (S. 23). Das Bedenkliche dieser Auffassung liegt auf der Hand. Nachdem die Gemeinde in Christi Namen entschieden hat, daß der Beklagte Unrecht hat, soll der Gefränkte vor einem weltlichen Gerichte einen Proceß anfangen, dessen Ausgang sehr zweifelhaft ist und vielleicht dem feierlichen Urtheil der im Namen Christi „bindenden“ Gemeinde schnurstracks zuwiderläuft? Dies ist ein Sinn, dessen innerliche Unrichtigkeit sich schon fühlen macht, ehe wir noch mit Bestimmtheit die Punkte wahrnehmen, in welchen

der Fehler steckt. Darauf daß ich das Binden und Lösen, welches hier der Gemeinde beigelegt wird, anders verstehe als der Verf., darf ich wenigstens hindeuten; aber der zu den Schlußworten von V. 17 gegebenen Erklärung widerspreche ich sofort. Sehr richtig betont der Verf., daß die Anheimgabe „Halte ihn wie einen Heiden und Zöllner“ nicht der Gemeinde (V. 18), sondern dem Beleidigten gelte; aber für rein willkürlich und verfehlt halte ich die vorgebrachte Auslegung. Der Context weist uns nach einer ganz andern Richtung hin. Die traurige Eventualität V. 17 steht der V. 15 bezeichneten schönern Absicht gegenüber; das *ὥστερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης* ist das schmerzliche, aber unvermeidliche Gegenstück zu dem *ἐκέρδισας τὸν ἀδελφόν σου*, V. 15. Kannst Du, so sagt der Herr zu dem Beleidigten, Deinen Beleidiger in keiner Weise, auch nicht durch Zuziehung der Gemeinde, herumbringen und als einen Bruder gewinnen, so bleibt freilich nichts Anderes für Dich über, als daß Du ihn aufgiehst. Hat er weder Dich noch die Gemeinde hören wollen, so mußt Du ihn für einen draußen Stehenden halten; denn er hat sich selbst von Dir und von der Gemeinde geschieden und sich aus einem Bruder zu einem Heiden und Zöllner gemacht. Verstehen wir die wichtige Stelle in dieser durch den Context, wie ich glaube, gebotenen Weise, so werden wir dem Verf. zustimmen, wenn er urtheilt, daß hier (V. 17) von einer Befugniß der Gemeinde, die Excommunication zu verhängen, gar keine Rede sei; aber wir werden auch nicht verkennen, daß von V. 15 bis zu V. 20 hin von einem Verfahren sowohl des einzelnen Bruders (V. 17) als auch der Gemeinde (V. 18 ff.) die Rede sei, welches wenigstens einen Anlaß zu der später ausgebildeten Ordnung der Zucht und Bann übenden Kirche geben konnte. Aber ich gebe dem Verf. vollkommen zu, daß unsere Stelle nicht aussagt, daß der kirchliche Bann zur Schlüsselgewalt gehöre.

Wir kommen nun zu dem Vergeben und Behalten der Sünden (S. 24 ff.). Das Interesse heftet sich hier besonders an die Stelle Joh. 20, 23. Dieselbe hat nach des Verf. Ansicht den Sinn: „Welche Ihr taufet zur Vergebung der Sünden, denen sind die Sünden vergeben; welche Ihr aber nicht taufet, denen sind sie nicht vergeben, oder auch mit andern Worten: Welchen Ihr durch die

Taufe die thatsächliche Erklärung gibt, daß ihre Sünden vergeben sind“ u. s. w. Vermundert wird man fragen, woher denn die Auslegung von Joh. 20, 23 diese maßgebende Beziehung auf die Taufe entnehme. Es sind zwei Hauptgründe, welche den Verf. hierauf führen: der von ihm behauptete Parallelismus von Joh. 20, 23 mit Matth. 28, 19 (Mark. 16, 15 und Luk. 24, 47) und die Voraussetzung, daß die Apostel, abgesehen von der Taufe die Macht, Sünden zu vergeben, überall nicht geliebt hätten, indem vielmehr im N. T. Vergebung der Sünden Getaufte nur durch Fürgebet erlangt werde, 1 Joh. 5, 16; Jak. 5, 15 f. (S. 29). Aber ich gestehe, daß ich in dieser Deduction nicht einen Punct finde, dem ich beistimmen könnte. Daß Joh. 20, 23 mit Matth. 28, 19 durchaus nicht gerettet sei, scheint mir aus der völligen Verschiedenheit von Ort, Zeit und Inhalt dieser Reden des Herrn unzweifelhaft hervorzugehen. Von der Taufe findet sich bei Joh. a. a. O. nicht die leiseste Spur. Und es ist völlig unrichtig, wenn der Verf. aus Stellen wie 1 Joh. 5, 16; Jak. 5, 15 f. beweisen will, daß im N. T. Getaufte durch nichts Anderes als durch Fürbitte Vergebung der Sünden erlangten. Ich weiß hier in der That den Verf. kaum zu verstehen, ohne ihm eine Ansicht beizumessen, die ich ihm doch nicht zutrauen mag. Wir sollen doch wohl nicht leugnen, daß durch das Wort der apostolischen Predigt, weil diese Christum mit seiner heilsamen Gnade wirklich darbietet, auch wirklich und immer Vergebung der Sünden dargeboten und den Gläubigen gegeben wird? Ruht denn nicht die Wirksamkeit der Fürbitte selbst erst auf diesem Grundverhältniß?

Haben wir, ohne jetzt unsere Ansicht weiter vorzulegen, des Verfassers Auffassung von Joh. 20, 23 ablehnen müssen, so lassen wir vorläufig dasjenige auf sich beruhen, was er über das Verhältniß von Joh. a. a. O. zu Matth. 16, 19 sagt: Das Binden und Lösen sei ein auf das Gesetz bezügliches Amt, welches nicht erst Christus eingesetzt habe; dagegen sei das Vergeben und Behalten der Sünde ein zum Evangelium gehöriges, von Christo eingesetztes Amt. Wie die Thätigkeit der alttestamentlichen Schriftgelehrten in dem Binden und Lösen gipfelte, so sollte es die des christlichen Apostels in dem Sünd vergeben und Sünd behalten,

d. h. im Tausen, welches das vorhergehende Lehren, nämlich die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden, mit Nothwendigkeit voraussetzt (S. 30). Aber haben wir nicht oben aus Matth. 16, 18 ein neutestamentliches, ein apostolisches Haushalteramt mit der Befugniß zu binden und zu lösen als eine Institution Christi kennen gelernt? Handelte es sich doch um die Verwaltung der Vorräthe in dem neutestamentlichen Himmelreiche. Hier gibt der Verf. dem ihm wichtigen Gegensatze zwischen Binden und Lösen einerseits und Sünde-Vergeben und -Behalten andererseits doch wohl eine zu große Spannung. Er geht doch alsbald wieder darauf aus, jenes Binden und Lösen als im apostolischen Schlüssel- oder Haushalteramte mitbegriffen nachzuweisen.

Die letzte Abtheilung unsers zweiten Kapitels (S. 30 ff.) handelt nämlich abschließend von dem Schlüsselamte der Apostel und ihrer Nachfolger. Bezieht sich auch die Zusage des Herrn Matth. 16, 19 auf den Petrus allein — für das hier bezeichnete Amt war eben Petrus früher reif als die übrigen Apostel (S. 38) — so gelten doch die Worte bei Joh. 20, 23 und Matth. 18, 18, deren Zusammengehörigkeit schon durch den formellen Parallelismus angezeigt wird (S. 31), allen Jüngern des Herrn. Aus diesen beiden combinirten Stellen wird man dem Bisherigen gemäß entnehmen dürfen, einerseits, „daß die Schlüssel des Himmelreichs von Christus allen Jüngern verliehen sind, andererseits daß dieses Amt die Macht umfaßt, Sünden zu vergeben und zu behalten, d. h. zur Vergebung der Sünden zu taufen. Da aber das Tausen mit dem Lehren unzertrennlich verknüpft ist, so liegt es nahe, in der ganzen den Aposteln von Christus nach seiner Auferstehung gegebenen Beauftragung zu lehren und zu taufen, die Verleihung der Schlüssel des Himmelreichs zu erkennen“. Und da nach Luk. 24, 47 das Lehren der Apostel sich auf Buße und Vergebung der Sünden, auf Gesetz und Evangelium, bezieht, „so darf man weiter folgern, daß die Macht zu binden und zu lösen, d. h. das Gesetz zu lehren und zu erklären, welche Petro in Verbindung mit den Schlüsseln des Himmelreichs verheißen war, die vorbereitende Stufe innerhalb des Kreises jener Schlüsselgewalt bildet, während sie andererseits auch in einem Gegensatze zu den Schlüsseln des Him-



melreichs gedacht werden kann, gerade wie das Gesetz einerseits dem Evangelium entgegengesetzt ist, andererseits als nothwendige Vorbedingung von diesem umfaßt wird" (S. 31 f.).

Wie ich mich zu diesem ersten, noch vorläufigen Resultate stelle, ist aus meinen obigen Gegenbemerkungen klar. Ich leugne, daß Joh. 20, 23 von einem Taufen zur Vergebung der Sünden die Rede sei; somit würde mir nur das Lehren als Inhalt der Schlüsselgewalt übrig bleiben. Aber auch nach dieser Richtung hin stimme ich mit dem Verf. keineswegs, weil ich seine Auffassung von dem Binden und Lösen, als von dem Lehren des alttestamentlichen, Buße wirkenden und so dem Evangelio Bahn machenden Gesetzes durchaus nicht anerkennen kann.

Indessen gewinnt der Verf. jenes erste Resultat auch noch auf eine andere, wie er meint, viel sicherere Weise (S. 32 f.). Sowohl die Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf alle Apostel und ihre Nachfolger, als auch der Inhalt dieser Gewalt ergibt sich nämlich aus der Idee des durch die Schlüssel angezeigten Haushalteramts. „Dem als Haushalter hat Paulus die christlichen Lehrer anerkannt, auch die nicht unmittelbar von Christus Berufenen, wie Apollos“ (1 Kor. 4, 1; vgl. Tit. 1, 7; Kol. 1, 25; Ephes. 3, 1 f.); er hat in mancherlei Wendungen diese Vorstellung vom Haushalteramte des evangelischen Predigers benutzt, indem er namentlich den wesentlichen Inhalt dieser Predigt, das Geheimniß des Messias, als eine Schatz- oder Vorrathskammer anschaute, deren reiche Güter durch den Haushalterdienst des evangelischen Predigers den Hörern ausgetheilt werden (vgl. Kol. 2, 2 f.; 1, 25; 1 Kor. 9, 17). Ohne Zweifel urtheilt also der Verf. richtig, wenn er sagt, daß nach Paulus das Amt des geistlichen Haushalters das Ministerium Evangelii sei; aber daß dies Amt in der Anschauung des Paulus mit dem Schlüsselamte identisch sei, dafür finde ich den Beweis keineswegs einleuchtend. Die Vorstellung eines Schlüsselamtes als solchen findet sich bei Paulus nirgends. Habe ich oben geäußert, daß überall, auch in den hier wieder nachdrücklich aufgerufenen Stellen Luk. 11, 52 und Matth. 23, 13 die Schlüssel den Dienst eines haushaltenden Vertheilers im Gegensatz zu demjenigen eines Eingang gewährenden Pfortners bezeichnen, so kann

ich nicht umhin, jetzt wiederum dem Verf. zu widersprechen, wenn er annimmt, daß Paulus sich die *οἰκονομία* des evangelischen Predigers als das Schlüsselamt in dem bestimmten Sinne des Verf. gedacht habe. Allerdings werden wir unbedenklich sagen: Paulus schildere seine *οἰκονομία* als den Dienst eines geistliche Schätze theilenden *ταυτάς*, eines Haushalters, dessen Insigne sonst — nur nicht bei Paulus — die Schlüssel sind; wir mögen also das uns anderswoher bekannte Symbol der Schlüssel, eben sofern sie jedem *οἰκονόμος* zugehören, auch dem paulinischen *οἰκονόμος* beilegen, wobei wir nur im Sinne halten müssen, daß Paulus selbst diese Symbolik nicht hat; aber unmöglich dürfen wir die Sache umdrehen und sagen: der paulinische Begriff der evangelischen *οἰκονομία*, d. h. das Ministerium Evangelii, gibt uns Aufschluß darüber, was das — von Paulus gar nicht genannte — Schlüsselamt sei.

Es ist aber zu beachten, daß sich von dem eigenthümlichen Standpunkte des Paulus aus eine beschränktere Anschauung vom Schlüsselamte (Haushalteramte), als uns bisher aus den Evangelien entgegengetreten ist, ergibt (S. 33 f.). Paulus hat die christliche Heilspredigt, im Unterschiede von der Gesetzespredigt — dem Binden und Lösen, wie wir oben berichtet sind — vor Augen. Doch sollen wir uns durch diese einseitige Darstellung bei Paulus nicht irre machen lassen; „hätten wir von Petrus oder Jakobus Äußerungen über den geistlichen Haushalter, so würde ohne Zweifel seine Thätigkeit auch auf das Gesetz bezogen sein“. Wir dürfen daher, trotz der eigenthümlichen Divergenz der paulinischen Vorstellung, das Haushalteramt oder das Schlüsselamt als Ministerium Verbi Divini, d. h. Legis und Evangelii betrachten. — Mit diesem Resultate bin ich einverstanden, nicht aber mit der Art und Weise, wie es gewonnen wird. Welcher *οἰκονόμος* hat denn absichtlicher, vollständiger und tiefsinniger als Paulus die Predigt des alten Gesetzes mit der des neuen Evangeliums verbunden, oder auch die eine von der andern unterschieden? Allerdings dasjenige Binden und Lösen, welches der Verfasser im Sinne hat — nämlich die kraft des alttestamentlichen Gesetzes ergehende Lehrbestimmung über Verbotenes und Erlaubtes —, findet sich bei Paulus

nicht; in diesem Sinne bindet und löst er nicht mit dem alten, in Steine gebildeten, sondern mit dem neuen, geistlichen, Freiheit, Liebe und Leben schaffenden Gesetze des Glaubensgehorsams; aber in einem andern, uns allen wohlbekannten Sinne lehrt der Apostel sein Evangelium nicht ohne das Gesetz. Gewiß begreift seine *οἰκονομία* beiderlei, durch den Heilsrath Gottes unzertrennlich verbundene Güter, die des alten Gesetzes und die des neuen Evangelii. Habe ich mit diesen Andeutungen über des Paulus Ansichten dem Verf. gegenüber Recht — und ich meine, daß weder bei Petrus noch bei Jakobus, weder bei Johannes (vgl. 1 Joh. 2, 7 f.; 4, 7 ff.; Joh. 13, 34) noch bei den Synoptikern (vgl. Matth. 5, 17 ff.) etwas wahrhaft Anderes sich findet — so dient mein Widerspruch vielleicht dazu, einen Zweifel an der Richtigkeit des vom Verf. vertretenen Begriffs vom Binden und Lösen zu begründen und so einen nicht ganz unwirksamen Schlag gegen die oben bezeichnete starke Position, welche der rabbinische Sprachgebrauch gewährt, zu führen.

Aber ungeachtet meines eben eingelegten Widerspruchs erkenne ich mit dem Verf. an, daß das Haushalteramt (das Schlüsselamt, welches aber Paulus nicht nennt) das Ministerium Verbi Divini, d. h. Legis und Evangelii, sei und in diesem Sinne allen christlichen Lehrern eigne.

Wir haben aber schon von dem Verf. vernommen, wie er durch seine Interpretation der mit Matth. 28, 19 combinirten Stelle Joh. 20, 23 zu dem Lehren des Evangelii das Vergeben der Sünden, d. h. das Taufen zur Sündenvergebung, gewinnt. Auf Grund einer abweichenden Auffassung jener johanneischen Stelle mußten wir eben leugnen, daß der Verf. befugt sei, das Taufen neben dem Lehren zum Inhalte des Schlüsselamtes zu rechnen. In einer andern, sehr interessanten Weise tritt uns die Frage jetzt wieder entgegen. Petrus und die übrigen Apostel haben ohne Zweifel ihr Schlüsselamt geübt, indem sie am Pfingsttage predigten und taufteu (Apg. 2, 14—42). Ebenso der Diakon Philippus 8, 5 ff.). Hier haben wir also beide Functionen des Schlüsselamtes, das Predigen und dazu das Taufen. Aber da muß der Verf. selbst ein doppeltes Bedenken erheben: daß in der apostolischen Kirche das

Taufen keineswegs den kirchlichen Beamten ausschließlich vorbehalten gewesen sei, und daß Paulus, der Schlüsselamtsträger, geradezu schreibe, der Herr habe ihn nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen (1 Kor. 1, 14 ff.). Jenes erste Bedenken zu erledigen, fällt dem Verf. nicht schwer; denn da in der jungen Kirche noch keine scharfe Abgrenzung der Stände und Thätigkeiten stattfand, so war es ja möglich, daß eine in den eigentlichen Bereich des Schlüsselamts fallende Thätigkeit auch von solchen Gemeinigliedern gelegentlich geübt wurde, welche nicht Träger des bestimmten Schlüsselamts waren; die correcte Zugehörigkeit jener besonderen Thätigkeit zum Schlüsselamte wurde hiedurch noch nicht abgeleugnet. Allein dem Ausspruche des Paulus gegenüber hat der Verf. einen sehr schlimmen Stand. Er erklärt: „Man darf daraus nicht entnehmen, Paulus habe das Taufen nicht zum apostolischen Amte gerechnet, das wir als das Schlüsselamt kennen gelernt haben; vielmehr hat er offenbar vorgezogen, das Taufen Andern (gewiß kirchlichen Beamten) zu überlassen, welche dies mit derselben Wirksamkeit verrichten konnten, um seine Zeit und Kraft vorzugsweise dem Lehren zu widmen, wozu er durch ein besonderes Charisma zunächst berufen zu sein glaubte. Auch Petrus läßt Apg. 10, 48 durch seine Begleiter taufen.“ Auch ich bin der Ansicht, daß man die Worte des Paulus nicht pressen darf, daß man sie *eum grano salis* verstehen muß und insbesondere aus ihnen nicht folgern kann, die einzelnen von Paulus selbst vollzogenen Taufen seien von ihm im Widerspruch gegen seine Sendung vollzogen; aber ich gestehe, daß ich die Aussage des Apostels für durchaus unbegreiflich halten muß, wenn ich die doch auch dem Paulus geltende Bevollmächtigung zum Schlüsselamte Joh. 20, 23 (vgl. Matth. 28, 19) im Sinne des Verf. verstehen soll. Ich glaube deshalb berechtigt zu sein, nun auch auf Grund von 1 Kor. 1, 14 zu bestreiten, daß das Taufen — wie es der Verf. verstanden wissen will — gleich dem Lehren zum Schlüsselamte gehöre. Bis jetzt haben wir immer noch nichts Weiteres als das Ministerium Verbi Divini (Legis et Evangelii).

Wenn wir aber nicht im Stande sind, das Taufen im Sinne des Verfassers als wesentliches Moment des apostolischen Schlüssel-



amtes gelten zu lassen, so werden wir gleicherweise leugnen müssen, daß er uns wirklich bewiesen habe, warum wir die Verwaltung des Abendmahls (vgl. Apg. 20, 11), das Handauflegen (vgl. Apg. 6, 6 bis 13, 3; 1 Tim. 4, 14; Apg. 8, 16 ff.; 9, 12 ff.) und das feierliche Gebet (vgl. Apg. 6, 6 ff.; 9, 40; 14, 23; Jak. 5, 14) gerade unter den concreten Begriff des Schlüsselamtes fassen sollen. Wir sehen allerdings, daß die Apostel diese Functionen ausüben; wir haben uns auch überzeugt, daß die Apostel ein Schlüsselamt haben: aber woher entnehmen wir die bestimmte Einsicht, daß zu diesem Schlüsselamte als solchem die besondern Functionen des Brodbrechens u. s. w. in demselben Sinne gehören, wie wir das Lehren als den eigenthümlichen Inhalt des Schlüsselamtes kennen gelernt haben? Aber mit Freuden hebe ich hervor, wie viel näher hier der Verf. vermöge seines echt evangelischen Tactes an die Wahrheit der Sache, wie ich wenigstens dieselbe zu verstehen meine, herankommt, als vorhin, da er durch seine falsche Deutung der falsch combinirten Stelle bei Johannes das Taufen in den eigenthümlichen Bereich des Schlüsselamtes bringen wollte. Zweierlei scheint mir in dem zu Apg. 6, 4 (S. 37) Gesagten besonders lobenswerth. Erstlich, daß er die Verwaltung der beiden Sacramente zum Dienst am Worte gerechnet wissen will: „denn beide enthalten die feierlichste Anwendung und Bestätigung des Evangeliums für die einzelnen Gläubigen“. Gewiß, denn eine bloße Handlung kann als solche unser inneres Leben gar nicht erreichen. Das hinzukommende Wort ist es, welches das Sacrament über den Mißverstand und den Mißbrauch des Opus operatum hinaushebt. Sodann werden wir dem Verf. gern beistimmen, wenn er über das Gebet bemerkt, daß es seinem Begriffe gemäß — weil ja in demselben der Mensch zu Gott rede — anscheinend sich nicht wohl als eine Function des Haushalteramtes darstelle, in der That aber als solche betrachtet werden dürfe, weil doch die im erhörten Gebete erlangte Gnadengabe eben durch den Dienst des Betenden einem Andern zukomme, diesem zugetheilt und, wie die begleitende Handauflegung anzeige, zugeeignet werde. Wir werden also unbedenklich anerkennen, daß die Fürbitte jedem Haushalter über Gottes Geheimnisse obliegt; aber hiemit genügen wir der Meinung des Verf.

noch keineswegs. Er will, daß wir in diesem Gebete ein eigenthümliches Stück des bestimmten Schlüsselamtes erkennen. Aber wo erscheint denn die Fürbitte in diesem besondern Lichte? Wenn Paulus für seine Gemeinen betet, so gibt er doch nirgends zu verstehen, daß er hierin eine besondere Befugniß oder Pflicht seines Haushalteramtes, oder seines Schlüsselamtes, übe; auch er begehrt die Fürbitte der Gemeinen und fordert, daß sie für alle Gläubigen, für die Obrigkeiten, für alle Menschen beten sollen. Da dürfen wir sagen, daß alle Gläubigen wie betende Haushalter erscheinen; sie haben alle zumal den freien Zugang zu den Schätzen der Gnade Gottes und dürfen allesammt mit ihren Gebeten hineingreifen, für sich selbst und für Andere. Haben und gebrauchen sie aber deshalb alle die amtlichen Schlüssel des Haushalters? Ich kann also nicht zugeben, daß das Gebet in dem Sinne, wie der Verf. will, zum Schlüsselamte gehöre. Mir bleibt dem Verf. gegenüber als Inhalt dieses Amtes (Matth. 16, 19) nichts Anderes übrig, als der Dienst am Worte. —

Und doch komme ich dem Verf. von einer andern Seite her wiederum näher, als es dem Bisherigen zufolge scheinen mag. Wenn der Verf. nach Luther's sinnigem Worte das Schlüsselamt als den Dienst an den Heilthümern der Kirche, nämlich Wort, Taufe, Abendmahl und Gebet, definirt, so kann ich in dem Sinne unbedenklich zustimmen, daß es sich nicht um eine Definition handelt, welche mit geschichtlicher Genauigkeit den unmittelbaren Inhalt des Matth. 16, 19 von dem Herrn selbst eingesetzten — oder, dem Futurum *ὡς* zufolge, in Aussicht gestellten — Schlüsselamtes darlegt, sondern um eine Beschreibung desjenigen Inhalts, welchen auf Grund der unmittelbaren Institution des Herrn selbst, nach kirchengeschichtlichem und kirchenordnungsmäßigem Rechte, das in der evangelischen Kirche vorhandene, als Schlüsselamt (oder auch als Haushalteramt) verstandene Predigtamt hat und haben muß. Diesen Unterschied zu machen, haben wir Recht und Pflicht. Und wenn das durch die Reformation hergestellte und heutiges Tages bestehende Predigtamt in der Weise als das kirchengeschichtlich und kirchenordnungsmäßig ausgebildete und, wenn ich so sagen darf, ausgebildete Schlüsselamt (Matth. 16, 19) sich darstellt, daß wir

in der entwickelteren Gestalt die wohl bewahrten, durch keine falschen Thaten entstellten Grundzüge der von dem Herrn selbst gemachten Institution wiederfinden, so werden wir eben hierin die starke Einheit erkennen, welche die mannichfaltigen Functionen des gegenwärtigen Amtes reinlich und sicher verbindet; die verschiedenen Heilthümer, an denen dies Amt dienen soll, werden uns als die vielseitige Entfaltung eines, dem Schlüsselamte von dem Herrn selbst anvertrauten Heilthums erscheinen, und es wird uns nicht wundern, wenn uns mancherlei Beschreibungen von dem Inhalte dieses Amtes begegnen.

Hiermit deute ich sowohl auf das hin, was der Verf. im dritten und den folgenden Capiteln seines Buchs ausführt, als auch auf das, was ich selbst zum Abschluß meiner Bemerkungen noch zu sagen habe.

Die von dem Verf. gegebene Schilderung der in der ältesten nachapostolischen Kirche und der bei den lutherischen Reformatoren sich findenden, insbesondere auch den in den lutherischen Symbolen ausgesprochenen Ansichten von dem Schlüsselamte ist mit einer ausgezeichneten Sorgfalt entworfen und ausgeführt. Das fleißigste Studium der Quellen gewährt dem Verf. die Mittel zu einer äußerst lehrreichen Detailschilderung. Diese ist aber gerade nicht dazu geeignet, in einem summarischen Berichte wiedergegeben zu werden. Möge der Leser die interessante Darstellung des Verf. selbst zur Hand nehmen. Ohne aufsteigende Zweifel und ohne Widerspruch wird er den Verf. schwerlich hören, wenn dieser die Differenzen z. B. innerhalb der symbolischen Bücher als harte Gegensätze darstellt; aber immer wird man sich an der ruhigen Klarheit, der feinen Auffassung und der gründlichen Gelehrsamkeit, mit welcher der Verf. seine Arbeit ausgestattet hat, erfreuen, und man wird von ihm wirklich etwas lernen.

Wenn ich aber auch, schon um den mir hier vergönnten Raum nicht ungebührlich in Anspruch zu nehmen, darauf verzichten muß, die kirchengeschichtliche Partie der anziehenden Arbeit genauer in's Auge zu fassen, so meine ich doch zu einem gewissen Abschluß zu gelangen, indem ich den vorhin mit schuldiger Aufrichtigkeit ausgesprochenen Bedenken gegen des Verf. Erörterung über den neutestamentlichen

Begriff des Schlüsselamtes eine kurze Darstellung meiner eigenen Ansicht hinzufüge. Das bin ich dem Verf. nicht weniger schuldig als dem Leser, und so wird doch wenigstens in Beziehung auf die eigentlich maßgebenden Aussagen des N. T. die Rede und die Gegenrede einigermaßen vollständig vernommen.

In der Grundstelle Matth. 16, 19 verstehe ich die beiden Hauptpunkte, von denen alles Wesentliche abhängt, anders als der Verf.: die Schlüssel und das Binden und Lösen. Ohne Zweifel können die Schlüssel an sich selbst ebensowohl den Haushalter wie den Pförtner bezeichnen; ich glaube aber dem Verf. gegenüber getrost behaupten zu dürfen, daß in den Reden des Herrn, wie sie von den Synoptikern aufbewahrt sind, diejenige Vorstellung, nach welcher es sich um das Eingehen in das Himmelreich handelt, auf das Entschiedenste vorherrscht und, so zu sagen, fortwährend zur Hand ist, während die andere Vorstellung von dem die Vorräthe des Himmelreichs austheilenden Haushalteramte bei den Synoptikern kaum angedeutet wird. Man vergleiche nur Luk. 12, 42 und Matth. 13, 52 mit Stellen wie Matth. 7, 13; Luk. 11, 52; 13, 24; 16, 16; 18, 17, und man wird sehen, daß zu der Vorstellung vom Himmelreiche sich wie von selbst die des Eingehens in dasselbe gesellt. Deshalb ist es von vornherein im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die Matth. 16, 19 genannten Schlüssel auf den Pförtnerdienst des Apostels deuten, welcher den Eingang in das Himmelreich, das ja Alle in sich aufnehmen soll, zu eröffnen hat. Mit dieser zunächst berechtigten Vorstellung von dem Schlüsselamte des Petrus, als eines Pförtners, stimmen aber auch die übrigen Momente im Contexte viel klarer und richtiger zusammen, als mit der Vorstellung vom Haushalteramte. Wir müssen sowohl auf das die Verheißung des Herrn veranlassende Bekenntniß des Petrus V. 16 zurückblicken — was der Verf. gänzlich versäumt hat — als auch versuchen, das Folgende befriedigender zu erklären. Indem Petrus das christliche Grundbekenntniß ablegt, beweist er, daß er diejenige gottgewirkte Tüchtigkeit hat (V. 17), welche unbedingt erforderlich ist und wesentlich ausreicht, wenn er als ein Zeuge und Botschafter Christi in die Welt ausgehen und durch die Verkündigung eben jener Alles umfassenden Glaubenswahrheit das



Himmelreich mit allen seinen Heilthümern den Menschen nahebringen oder die Pforte zum Himmelreiche aufthun soll, so daß Diejenigen, welche jenes Bekenntniß sich aneignen, hineingehen und zu Christo selbst hingelangen können. Das bestimmte apostolische Amt, dies auszurichten, verheißt hier der Herr dem Petrus (δῶσω σοι). Jetzt gibt er es ihm noch nicht wirklich; aber dem schon jetzt vorhandenen und so freudig bezeugten Glauben des Petrus entspricht die Verheißung des Herrn, welche einerseits die schon vorhandene Tüchtigkeit anerkennt, andererseits aber auch auf eine weitere Ausrüstung des Mannes zu seinem hohen und heiligen Amte hinweist (vgl. Joh. 15, 27; Apg. 1, 8; auch Apg. 1, 22; 10, 41 ff.). Das Schlüsselamt im Sinne von Matth. 16, 19 ist also wie mir scheint, nichts Anderes als das Amt, das Bekenntniß von Christo (B. 16), d. i. das Evangelium zu predigen. Als Zeugen Christi üben die Apostel den wesentlichen, mit dem Schlüsselamte ihnen befohlenen Dienst. Tragen wir etwa in den Bereich der paulinischen Vorstellungen das von Paulus selbst niemals gebrauchte Bild von den Schlüsseln ein, so dürfen wir sagen: er übt sein apostolisches Schlüsselamt, indem er Christum predigt (2 Kor. 4, 5), den Gefreuzigten und Auferstandenen (1 Kor. 1, 23; 2, 2; 15, 1 ff.), also sein Evangelium predigt. Nun verstehen wir, warum Paulus sagen kann, dies zu predigen sei er gesandt, nicht aber zu taufen, nicht zu irgendeinem andern Dienste (1 Kor. 1, 17). Ich habe nichts dabei zu erinnern, wenn man hier eine paulinische Beschreibung vom apostolischen „Schlüsselamte“ finden will; aber man muß dann auch mit dem sich begnügen, was Paulus hier und überall wirklich sagt. Die Predigt des Evangeliums von Christo, das ist das Wesen des Schlüsselamts. Haben die Schriftgelehrten und Phariseer in ihrer Erkenntniß vom Gesetz und von der Weissagung der alttestamentlichen Schlüssel, der ihnen selbst und Andern den Zugang zu dem gegenwärtigen Christus, den Eingang in das vorhandene Himmelreich öffnen könnte (Luk. 11, 52), so haben die apostolischen Lehrer in der von Petrus musterhaft bezeugten Erkenntniß (Matth. 16, 16) den Schlüssel, mit welchem sie, kraft des zu rechter Zeit (Apg. 2) und mit der allgenugsamen Begabung ihnen wirklich und völlig übertragenen „Schlüsselamtes“, für Juden und

Heiden den Zugang zu Christo, den Eingang in das Himmelreich, den Eintritt in die Gemeinde der Heiligen, in die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne öffnen sollen.

Von hier aus hoffe ich sowohl die übrigen einschlagenden Stellen (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23) richtiger, als der Verf. vermochte, zu erklären, als auch über die spätere kirchenordnungsmäßige Ausgestaltung des „Schlüsselamtes“ zutreffender zu urtheilen. Zunächst ergibt sich leicht, warum wir, ohne die Grenzen des Matth. 16, 19 vorliegenden Begriffs willkürlich zu überschreiten, die christliche, die evangelische Verkündigung des alttestamentlichen Gesetzes mit zum apostolischen Schlüsselamte rechnen müssen. Die alttestamentliche Offenbarungswahrheit ist eben, und zwar nicht bloß vermöge des Sündenerkenntniß und Buße wirkenden Gesetzes, sondern auch vermöge der in der Weissagung und sonst im A. T. dargebotenen Heilserkenntniß und Glaubensfreudigkeit, so unauflöslich mit dem neutestamentlichen Evangelium verknüpft, daß eine Scheidung gar nicht gedacht werden kann. Darin komme ich also jedenfalls mit dem Verf. überein, daß auch ich das Schlüsselamt für das Ministerium Verbi Divini, i. e. Legis et Evangelii, ansehe. Kein Inhaber des Schlüsselamts zeigt uns deutlicher, in welchem Sinne das Ministerium Legis zu demselben gehört, als der Apostel, welcher sich bewußt war, von dem Herrn nur dazu gesandt zu sein, daß er das Evangelium predigen sollte.

Aber wenn Paulus jemals etwas gethan hat, das wir nach Matth. 16, 19 „binden und lösen“ nennen mögen, so hat er hiebei gewiß nicht das alttestamentliche Gesetz als solches, in seinem Gegensatz zu dem neutestamentlichen Evangelium, angewandt. Hat er gegen den Blutschänder zu Korinth in irgendeiner Weise seine apostolische Macht „zu binden und zu lösen“ ausgeübt, so sagt er uns jedenfalls, daß dies kraft des neutestamentlichen Evangelii, im Namen Christi geschehen sei (1 Kor. 5, 4; vgl. B. 7. 11; 6, 13 f.). Und wenn er erklären will, was geboten und was verboten sei, so geht er auf den im Lichte der neutestamentlichen Gnade angeschauten Gegensatz von Geist und Fleisch, von Leben und Tod, von Christus und Belial zurück, nicht aber auf die Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes. Nicht anders steht die Sache bei Johannes

(vgl. 1 Joh. 1, 5 f.; 2, 3 f.; 3, 2 f.; 5, 1 f.), bei Petrus (1 Petr. 1, 13 f.; 2, 1 f.) und bei Jakobus (Jak. 2, 1. 8).

Wir müssen nun aber versuchen, von dem „Binden und Lösen“ eine bestimmtere Erklärung zu geben, welche an die Stelle der vom Verf. gegebenen und von uns schon vorhin vielfach angefochtenen Auffassung treten kann. Die Erklärung, die wir suchen, muß dem Zusammenhange von Matth. 16, 16 f. besser entsprechen, und zu der gleichlautenden Parallele 18, 18 richtiger stimmen, als wir oben bei dem Verf. gehört haben. Da gilt es aber vor allen Dingen, dem starken Argumente, welches der Verf. aus dem rabbinischen Sprachgebrauch entnimmt, zu begegnen. Ich wage es, zunächst diesem rabbinischen Sprachgebrauche, nach welchem das „Binden und Lösen“ die lehrhafte Erklärung über das, was verboten und was erlaubt sei, bezeichne, den biblischen Sprachgebrauch entgegenzustellen. Man hat uns keine einzige biblische Stelle, in welcher derselbe Gebrauch vorläge, zu zeigen, außer den beiden Stellen bei Matthäus, über welche eben Auskunft gesucht wird und welche wenigstens von dem Verf. nach Maßgabe jenes rabbinischen Sprachgebrauchs durchaus nicht befriedigend erklärt werden. Dagegen haben wir wirklich einen biblischen Sprachgebrauch, welcher wenigstens bei einer der beiden correlaten Aussagen ganz genau zutrifft, bei dem „Lösen“, somit aber leicht die Anwendung auf das correlate „Binden“ gestattet und dabei einen Sinn ergibt, der uns mit Klarheit und Wahrheit anspricht. Wir finden Jes. 40, 2; Hiob 42, 9 und Sir. 28, 2 die Formel *λύειν τ. ἀμαρτίαν* im Sinne von vergeben. Bewährt sich dieser biblische Sprachgebrauch bei Matth. 16, 19 und 18, 18, so rechtfertigt sich die von der evangelischen Kirche mit Vorliebe gehegte Annahme, daß wir in Joh. 20, 23 eine das Wesen der Sache aussprechende Parallelstelle haben. Was die Form der Darstellung in den Stellen bei Matthäus anlangt, so erkenne ich einen Wechsel derselben zwischen 16, 18 und B. 19 vollkommen an; hier und bei 18, 18 glaube ich aber in dieser Hinsicht durchaus nicht ungünstiger zu stehen, als uns oben der Verf. erschienen ist. Die Rede des Herrn, welche schon 16, 17 nicht ohne einen gewissen bildlichen Zug ist (*σάργ' καὶ αἶμα*), enthält in B. 18 und 19 mehr als

einen Wechsel in den bildlichen Vorstellungen. Ich sehe gar keine Schwierigkeit darin, anzunehmen, daß der Herr einmal durch das Symbol der Schlüssel den Petrus als Pfortner des Himmelreichs bezeichne, sodann unter Anwendung des andern Symbols vom Binden und Lösen ihm die Macht, Sünden zu behalten und zu vergeben, zuspreche, wenn nur einerseits dieser Sinn des letztern Symbols im Bereiche des biblischen Sprachgebrauchs liegt und andererseits der innere Zusammenhang der Gedanken dabei sicher und richtig zu erkennen ist. Die Ausweichung in der Form der Darstellung ist doch in der That viel leichter, als der starke Wechsel der beiden Vorstellungen, nach welchen Petrus erstlich als Grundstein für den Aufbau der Gemeine und sodann als Schlüsselhalter an der Pforte des Himmelreichs — oder als Haushalter, wie der Verf. will — erscheint. In dem Sachgehalte aber finden wir den klarsten Zusammenhang, wenn wir die Macht zu binden und zu lösen von dem Behalten und Vergeben der Sünde verstehen. Gleichwie sonst, wenn es sich um den Eingang in das nahe herbeigekommene Himmelreich handelt, der Ruf ergeht: Thut Buße und glaubet an das Evangelium, wie es dieser heiligen Grundordnung entspricht, daß der Vorläufer des Herrn durch eine Bußpredigt und Taufe zur Vergebung der Sünden den Eingang zum Himmelreich bahnen mußte, so gibt der Herr auch dem Apostel, welchen er zuerst zum Pfortner des Himmelreichs bestellt, die Befugniß, Sünde zu vergeben und nicht zu vergeben, sondern zu behalten. Gewiß gibt er weder ihm noch einem andern sündigen Menschen die allerhöchste Prärogative des heiligen, allwissenden und recht richtenden Gottes; wohl aber gibt er ihm dasjenige, was eben die gottgeordnete Kraft der „Schlüssel“, d. h. des Evangeliums von Christo, in der That schon ist, nämlich die der evangelischen Heilspredigt wesentlich bewohnende, ihr eingeborene Kraft, Leben oder Tod zu wirken, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit den Gläubigen zu gewähren und den Ungläubigen zu versagen und so die Sünde und Schuld derselben unter das gerechte Gericht Gottes zu binden.

Den so bei Matth. 16, 19 sich ergebenden Begriff können wir ohne Schwierigkeit auch bei 18, 18 gleichmäßig festhalten. Ist Petrus vermöge seines freudigen Bekenntnisses fähig und würdig



zur Uebernahme des Amtes, mit der Verkündigung eben dieses von ihm selbst wirklich angeeigneten Evangeliums aller Welt die Pforte des Himmelreichs aufzuthun, Vergebung der Sünden allen Gläubigen zu gewähren und den Ungläubigen ihre Schuldverhaftung festzumachen, so ist nach Matth. 18, 18 die Gemeinde des Herrn, die ja auf jenem Bekenntniß des Petrus gleicherweise steht und in welcher der Herr selbst lebendig gegenwärtig ist, weil sie ihn selbst im Glauben hat (V. 19), weil sie sein Leib ist und sein Geist in ihr lebt und wirkt, oder wie wir sonst die Sache beschreiben wollen — jedenfalls ist die Gemeinde des Herrn in der Lage, kraft des in ihr wirkfamen Evangeliums zu binden und zu lösen, d. h. im Namen des Herrn einem Christen, der an seinem Bruder gesündigt hat, diese Sünde zu vergeben, wenn er sich als ein Bruder hat gewinnen lassen (V. 15) und Buße gethan hat, oder auch ihm seine Sünde zu behalten, wenn er selbst durch seine unbrüderliche Halsstarrigkeit wie ein Sünder und Zöllner sich darstellt. Wollen wir hier die Darstellungsweise von Matth. 16, 19 zur Anwendung bringen, so dürfen wir wohl sagen: der Herr gibt der Gemeinde die Schlüssel des Himmelreichs. Weil sie die evangelische Erkenntniß Christi hat, deshalb hat sie diese Schlüssel; deshalb kann und soll sie die im Evangelium wohnende Kraft, selig zu machen und zu verdammen, auch zur Wirkung bringen.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch ein Wort über das Taufen, Brodbrechen und Beten und die Beziehung dieser Functionen zu dem apostolischen und zu dem gegenwärtigen „Schlüsselamte“. Ich kenne nur eine urkundliche Aussage des Herrn über das „Schlüsselamt“ als solches; diese (Matth. 16, 19) sagt weder vom Taufen, noch vom Brodbrechen, noch vom Beten ein Wort. Den Befehl und die Verheißung in Beziehung auf diese Thätigkeiten hat der Herr besonders gegeben, ohne die leiseste Erinnerung an die Schlüssel des Himmelreichs. Ich kann also nur urtheilen, daß alle diese Functionen dem ursprünglichen Sinne von Matth. 16, 19 zufolge nicht zum Begriffe des Schlüsselamtes gehören; dies ist nichts Anderes als die Predigt des Evangeliums zur Vergebung oder zur Behaltung der Sünden.

Dennoch erkenne ich mit voller Freude der Kirche das Recht

zu, auf die organische Gesamtheit des evangelischen Dienstes an ihren mancherlei Heilthümern jenen von den Schlüsseln sinnvoll hergenommenen Namen zu übertragen. Denn die einzelnen Functionen der evangelischen Predigt, der Sacramentsverwaltung und des Gebetes hängen nicht nur mit innerlicher Nothwendigkeit unter einander zusammen, sondern das starke Band, welches sie alle einheitlich verbindet, ist auch gerade das Wort, dessen Verwaltung der Herr eigentlich meint, indem er von den Schlüsseln redet. In diesem Sinne, meine ich (vgl. dagegen den Verf., S. 77), wird z. B. im Anhange zu den Schmalkaldischen Artikeln das jus vocationis, und zwar als ein Theil der potestas ordinis, zum Schlüsselamt der Kirche gerechnet. Gewiß; denn die Kirche, welche, als Inhaberin der Schlüssel, Amt und Pflicht hat, das Wort zu predigen, muß eben behufs der Ausübung dieses Amtes die predigenden Personen suchen, prüfen und beauftragen. Mich dünkt, je klarer wir einsehen, was das Matth. 16, 19 genannte Schlüsselamt wirklich ist, desto leichter werden wir uns in den verschiedenen Bestimmungen desselben, welche kirchengeschichtlich und kirchenordnungsmäßig erwachsen sind, zurechtfinden.

Vocum, August 1864.

D. Fr. Düsterdieck.

## 2.

Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts  
von D. Ferdinand Christian Baur, ordentlichem  
Professor der Theologie an der Universität Tübingen.  
Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Eduard  
Zeller. Tübingen, Verlag und Druck von F. Fr. Fues.  
1862. XIV und 557 SS.

„Hat auch das Schicksal dem Verf. die Vollendung seines umfassenden Werkes (der ganzen Kirchengeschichte) in der von ihm be-

absichtigten Weise unterfragt, so wird doch der Ersatz dafür, welcher hiemit geboten wird, allen Freunden desselben willkommen sein.“ Diesen Worten des geehrten Herausgebers wird gewiß jeder Freund der Kirchengeschichte überhaupt beistimmen, und zwar um so mehr, da das vorliegende Werk nicht aus mehr oder weniger unzuverlässigen Collegienheften der Studirenden compilirt ist, sondern lediglich der Abdruck ist von D. Baur's eigenen Manuscripten, wie er sie für seine Vorlesungen „mit außerordentlicher Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt“ auszuarbeiten pflegte. Diese Vorlesungen hat D. Baur seit dem Sommer 1850 regelmäßig, und zuletzt im Winter 1859/60 gehalten. Was seitdem Erwähnenswerthes geschehen ist, hat der Herausgeber hinzugesetzt und seine Zusätze ausdrücklich als solche bezeichnet; sie sind übrigens ganz und gar in einem der Tendenz des Werkes entsprechenden Sinne abgefaßt.

Jede Schrift über irgendwelchen Gegenstand bietet sich von zwei Seiten der Betrachtung dar. Zuvörderst kann sie objectiv betrachtet werden aus dem Gesichtspunkte des darin behandelten Stoffes, sodann kann aber bei der Betrachtung auch die Rücksicht obwalten auf die Subjectivität des Verfassers, so daß seine Schrift als Emanation seines Geistes aufgefaßt wird. Wohl selten möchte diese Bemerkung eine größere Anwendung finden, als auf das vorstehende Werk des berühmten Tübinger Theologen. Denn es gibt keinen Zeitpunkt der Geschichte, dessen Behandlung mehr geeignet ist, die eigenthümliche Richtung und Stimmung des Geschichtsschreibers hervortreten zu lassen als gerade die Geschichte der neuesten Zeit, in die er mit seinem Leben und Denken versflochten ist, von deren Ereignissen er sagen kann: quorum pars ipse fui; und nirgends wird man diese subjective Seite besser beobachten können, als bei einer solchen Darstellung, die zunächst nicht für die größere Oeffentlichkeit bestimmt ist und wo daher der Verf. seiner Subjectivität um so freieren Lauf läßt. Wahrlich, bei einem geistig so bedeutenden Manne wie D. Baur, ist es der Mühe werth, auf die subjective Seite seiner Schrift, die sich übrigens von der objectiven nicht völlig scheiden läßt, alles Ernstes die Aufmerksamkeit zu richten. Sofern seine Schrift uns zeigt, wie der einflußreiche und weithin wirkende Theologe sich zu den kirchlichen und theologischen

Erscheinungen seiner Zeit überhaupt stellte, wie dieselben sich in seinem Geiste verknüpfen, welches Resultat er daraus zieht, welches Ende er kommen sieht, insofern ist seine Schrift an sich selbst ein Stück und zwar ein nicht unerhebliches Stück Zeitgeschichte.

Welch ein reiches Gebiet der wichtigsten und verschiedenartigsten Erscheinungen die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts ist, das geht auch aus Baur's Darstellung hervor. Wie groß ist in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen unserer Zeit einerseits und der entsprechenden Zeit des 18., selbst des 17. Jahrhunderts andererseits! Man muß fast auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückgehen, um eine zutreffende Parallele zu finden, — womit wir jedoch die tiefgehenden Charakterzüge nicht verkennen wollen, wodurch sich das Reformationszeitalter von dem unsrigen unterscheidet. Und doch hat D. Baur durchaus nicht das gesammte Gebiet des kirchlichen Geschehens umspannt. So fällt es vor Allem auf, daß er nur unsern Welttheil in seine Darstellung aufgenommen und alles Außereuropäische geradezu ausgelassen hat. Das hängt damit zusammen, daß er auf die großartigen Schöpfungen des christlichen Associationstriebes, wie er sich in den Bibel- und Missionsgesellschaften bethätigt, jenes Triebes, der die Signatur unserer Tage wesentlich mit ausmacht, sein Augenmerk nicht gerichtet hat. Auch was die europäischen Zustände und Ereignisse betrifft, so tritt da eine große Ungleichheit der Behandlung hervor, in Hinsicht sowohl der einzelnen Länder als der verschiedenen Zweige der kirchlichen Entwicklung. Offenbar ist Deutschland bevorzugt, und zwar das protestantische Deutschland, speciell die protestantisch-deutsche Theologie in ihrer Verbindung mit der deutschen Philosophie.

Das führt uns zur Betrachtung der ganzen Anlage des Werkes. Es werden verschiedene Voraussetzungen gemacht, worin sich diese Anlage immer wie deutlicher ausdrückt. Zuerst bemerkt der Verf., daß wir die Veränderungen des äußeren kirchlichen Lebens nicht betrachten können, ohne den wahren und eigentlichen Grund derselben in den herrschenden theologischen Ansichten und Richtungen zu erkennen (S. 2), wogegen nichts einzuwenden ist. Von da geht er weiter fort zu der andern Voraussetzung, daß der Umschwung in der Theologie selbst durch alles Dasjenige bedingt ist, was den po-



litischen, wissenschaftlichen, geistigen Charakter einer Zeit bestimmt, was cum grano salis verstanden ebenfalls richtig ist, d. h. wenn man nicht vergißt, daß es noch andere Bedingungen gibt, sowie daß die theologischen Zustände auch wieder auf andere Verhältnisse einwirken. Dies führt den Verf. zu der dritten und wichtigsten Voraussetzung: „Gab es einst eine Zeit, in welcher im Grunde die ganze Weltgeschichte im Christenthum aufging, in ihm ihren beherrschenden Mittelpunkt und das Princip ihrer Bewegung hatte, so ist jetzt vielmehr das gerade Umgekehrte der Fall.“ Ueber dem Christenthum steht demnach etwas Höheres, ein Allgemeines, dem das Christenthum soll assimilirt werden, und dieses Allgemeine, Höhere, ist, — wir wissen es nicht anders zu benennen, — der Geist der Zeit, in dessen Form das Christenthum soll gegossen werden. Wer dürfte es leugnen, daß ein solcher Zug durch unsere Zeit geht? So viele Erscheinungen unserer Tage haben es uns mit erschreckender Klarheit bewiesen. Im Grunde ist zwar in jedem Jahrhundert die Geschichte der Kirche wesentlich die Geschichte des Kampfes des Christenthums mit dem jeweiligen Zeitgeiste, der jenes in irgend einer Form sich zu unterwerfen trachtet. Aber jener Zug macht sich in unsern Tagen, wie D. Baur treffend bemerkt, mit einer vorher kaum geahnten Energie geltend. Denn es ist ja nicht die Rede davon, daß das Christenthum immer wie mehr dahin streben soll, Allen Alles zu werden, um Etlliche zu gewinnen, und zu diesem Behufe seine Formen und Auffassungsweisen zu wechseln, um den neuen Zeitbedürfnissen zu genügen, sondern um gänzliche Auflösung des eigenthümlichen Principes des Christenthums, wie man es bis dahin verstanden hat, handelt es sich, und D. Baur macht sich zum Organ, zum Apologeten dieser Richtung, er identificirt sich mit derselben. Sein Werk ist der Versuch, geschichtlich darzulegen, wie das positive Christenthum, was allen Confessionen gemeinsam ist und über allen Confessionen steht, von der modernen Bildung überflügelt, besiegt und ihr unterthänig, gleichförmig gemacht wird, wie es sich zwar dagegen wehrt, im Einzelnen sogar bedeutenden Widerstand leistet, seinem Gegner bisweilen große Verluste bereitet, doch ohne Hoffnung eines endlichen, entscheidenden Sieges, vielmehr mit der Aussicht auf Niederlagen, die mehr und

mehr entscheidend werden sollen. Das ist also das Abschiedswort des greisen Theologen an die Kirche seiner Zeit!

Dem bis jetzt Bemerkten entspricht die Eintheilung, die er seinem Geschichtswerke gibt. Getreu seinem Standpunkte, auf welchem die Kirchengeschichte und besonders die Theologie der neuesten Zeit durch die politische Entwicklung wesentlich bedingt erscheint, theilt er die seit dem Jahre 1800 verflossene Zeit in drei Unterperioden ab, wovon die erste mit der Erhebung Bonaparte's zur Herrschaft als Consul, die zweite mit der Wiederherstellung der Bourbons in Frankreich, die dritte, noch unvollendete, mit der Aufrichtung der Julimonarchie beginnt. In jeder dieser drei Perioden glaubt der Verfasser eine auffallende Aehnlichkeit und Gleichartigkeit zwischen den politischen Ereignissen einerseits und den kirchlich-theologischen andererseits nachweisen zu können. Und er sieht als die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung an, die politischen und die kirchlichen Gegensätze so viel wie möglich unter einem und demselben Gesichtspunkte zusammenzufassen. Also der Schwerpunkt der ganzen Geschichte des Christenthums liegt außerhalb des Christenthums, näher betrachtet, auf dem politischen Gebiete, und Alles wird nach französischer Schablone zugeschnitten.

Uebrigens ist durchaus nichts dagegen einzuwenden, daß D. Baur die neueste Kirchengeschichte mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts beginnen läßt, nicht aber, wie Gieseler es thut, mit dem Jahre 1815. Der Anfang des Jahrhunderts bezeichnet wirklich für beide Theile der Kirche eine neue Epoche. Auf katholischer Seite die Wiederaufrichtung der katholischen Kirche in Frankreich, das Concordat mit dem Papste, Chateaubriand's *Génie du christianisme*, auf protestantischer Seite die Gründung der Londoner Missionsgesellschaft, der britischen Bibelgesellschaft, sodann Schleiermacher's Reden über die Religion; alle diese Erscheinungen beweisen, daß etwas Neues sich anbahnt, daß die wilden Gewässer, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Kirche überfluthet haben, im Abnehmen begriffen sind. Bis 1815 lassen sich aus beiden Theilen der Kirche noch verwandte Erscheinungen anführen, auf katholischer Seite die Wirksamkeit Sailer's und seiner Schüler, die Stiftung der Regensburger Bibelgesellschaft; auf protestantischer wäre noch Mehreres zu erwähnen.

Wenngleich in Paulus und Venturini die rationalistische Exegese ihre üppigsten Blüthen trieb, so geht doch aus Daub's Theologumena (1806), aus Marheinecke's Symbolik (1810) zur Genüge hervor, daß inmitten des herrschenden Rationalismus ein besserer Geist sich zu regen beginnt, der auch auf dem Gebiete der Philosophie seinen Einfluß geltend macht und einige ihrer Stimmführer antreibt, eine Rechtfertigung des Christenthums zu versuchen.

Ganz anders sieht der Verf. diese Zeit an; sie erscheint ihm lediglich als die Fortsetzung der unmittelbar vorhergehenden Periode, die rein revolutionär war (S. 39). Das Aufgeben des Princip's der alten Traditionen und das Aufstellen des Princip's der neuen die Zeit bewegenden Ideen, dieses Beides ist es, was für ihn den Charakter der Periode von 1800 bis 1815 bestimmt. Sich selbst berichtigend, kann er nicht umhin zu bemerken, daß man eigentlich noch weiter (d. h. in das 18. Jahrhundert) zurückgehen müßte, um die gegebene Bezeichnung zu rechtfertigen. Zu demselben Zwecke hebt er hervor, daß, was die französische Revolution bisher für Frankreich gewesen war, das sei die aus der Revolution hervorgegangene Napoleon'sche Herrschaft für die Länder geworden, auf welche sie sich erstreckte, namentlich für Deutschland. War die französische Revolution der entschiedenste Bruch mit der Vergangenheit und ihren Traditionen, so sollte nun in andern Ländern dasselbe geschehen u. s. w. (S. 13. 14).

Auf kirchlich-theologischem Gebiete weiß aber der Verf. kein recht passendes Gegenbild zu diesen politischen Vorgängen aufzufinden, besonders was die deutsch-protestantische Kirche betrifft. Denn er kann ja nicht leugnen und hat es bereits vorher zugestanden, daß schon die vorhergegangene Zeit einen revolutionären Charakter hatte. Es bahnt sich mit dem 19. Jahrhundert etwas Neues an, was bereits zur Restauration hinzielt und was in den Rahmen des Verf. sich nicht fügen will. Er scheint auch mehr oder weniger zu erkennen, daß die Parallele des Kirchlichen und Politischen sich nicht durchführen läßt. Daher nimmt er seine Zuflucht zu Dichtern und Philosophen als Gegenbildern; aber auch da kann er die Vergleichung nicht zu Ende führen. Die Erzeugnisse ihres Geistes weiß er nicht anders in seine Darstellung einzureihen, als indem

er sie unter dem Titel „geistige Eroberungen“ als Seitenstücke zu den Eroberungen Napoleon's hinstellt (immer die französische Schablone), und in diesen geistigen Eroberungen hebt er überall Momente hervor, welche nicht destructiver Art sind, sondern den rein revolutionären Charakter verleugnen. Was aber die angegebene Vergleichung zwischen der kirchlichen und der politischen Geschichte betrifft, so ist es für das Verständniß der Ansicht des Verfassers von entscheidender Bedeutung, daß unter den Begriff „alte Traditionen“ der alte Staat, die Legitimität, das dynastische Interesse gleicherweise wie der Katholicismus und der evangelische Protestantismus zusammengefaßt werden, unter den Begriff der neuen, die Zeit bewegenden Ideen das nationale Bewußtsein als Negation des bisherigen politischen Bestandes gedacht, die neuere Entwicklung der Philosophie und Theologie, sofern sie die Negation des positiven Christenthums, des evangelischen Protestantismus ist. Sehr bezeichnend für den Standpunkt des Verf. ist dabei die Zusammenstellung der Erhebung des preußischen Volkes im Jahre 1813 mit derjenigen in Frankreich zu Anfang der Revolution des verflossenen Jahrhunderts. Wenn der König von Preußen, getragen und gehoben von den immer höher steigenden Fluthen der Bewegung, sein Volk zu den Waffen ruft, wenn König und Volk in Eins zusammengehen, wie verschieden war doch das Alles von dem, was in Frankreich geschehen war! Für das Auge von D. Baur aber fließt es in Eins zusammen, denn dieses Zusammengehen von König und Volk, diesen normalen Zustand kann er nicht begreifen; er sieht darin lediglich die Annäherung an den Zustand, wo Beides auseinander gehen wird, und diesen letzteren Zustand sieht er als den normalen an!

Die zweite Periode von 1815 bis 1830 ist die Periode der Restauration, der Wiederherstellung der früheren, in der Revolutionsperiode abgeschafften Zustände. Doch sieht sich der Verf. alsobald genöthigt, diese einseitig von der Wiederherstellung der Bourbons in Frankreich entlehnte Bezeichnung dahin zu modificiren, daß es die Periode der Vermittelung zwischen den beiden verschiedenen Principien der Neuzeit und der alten Zeit war. — „Auf dieser Grundlage mußten sich die Staaten erst constituiren. Die Periode der



Restauration ist daher auch die Periode der Constitutionen“ (S. 109). Doch auch dies reicht keineswegs hin, um den Character der Periode vollständig zu bezeichnen: „die constitutionellen Staaten wurden der Schauplatz eines Kampfes, in welchem das volksthümliche Princip in seinem steten Conflict mit dem monarchischen zuletzt immer wieder unterliegen mußte. — Auch da, wo beide Theile auf dem Boden einer Constitution sich vereinigten, war es keine innerlich vermittelte Einheit, sondern nur der Zustand einer feindlichen Spannung“ u. s. w.

Diese der Theologie und der Kirche ganz fremdartigen politischen Erscheinungen, dergl. es übrigens in größerem oder kleinerem Maßstabe in allen Jahrhunderten gegeben hat, weisen dem Verf. den Gesichtspunct an, aus welchem die kirchlich-theologischen Bewegungen zu begreifen sind. Der Rückkehr zum Alten auf dem politischen Gebiete entspricht das Wiedererwachen des religiösen Lebens nach dem Ende der Kriege mit Napoleon, die Rückkehr zu dem Inhalte der alten kirchlichen Lehre. „Da aber die schon gewonnenen freieren Ideen noch immer im Geiste der Zeit fortwirkten, so mußte, je mehr die entgegengesetzte Ansicht erstarkte, auf dem kirchlichen Gebiete ein ähnlicher Kampf entgegengesetzter Principien und Richtungen entstehen wie auf dem politischen, und auch hier ging wie dort das ganze Streben dahin, sich gegenseitig so gegeneinander abzugrenzen, daß die Vereinigung, die man traf, keine innerlich vermittelte, sondern eine bloß äußerlich zu Stande gekommene war“ (S. 113). Der vollendetste Typus dieser Art von Erscheinungen ist nach D. Baur die Schleiermacher'sche Glaubenslehre. Auch sie wollte gleichsam einen constitutionellen Vertrag zwischen dem demokratischen Princip der Vernunft und dem monarchischen Recht des Christenthums schließen (S. 182). Ueberhaupt hat der Verf. bei der vorstehenden Ausführung ausschließlich die protestantische Kirche im Auge. Die katholischen Bewegungen weiß er nicht in diesen Rahmen einzufügen.

Im Bisherigen ist der Character der dritten Periode, die sich vom Jahre 1830 bis auf unsere Tage erstreckt, bereits vorgebildet, und doch gibt der Verf. von vornherein zu, daß es nicht leicht ist, die Grenzlinie zwischen der zweiten und dritten Periode zu ziehen.

Im Allgemeinen bestimmt er den Charakter der dritten Periode dahin, daß die Gegensätze der beiden im Kampfe begriffenen Principien schärfer hervortreten, daß die bisherigen Vermittelungsversuche aufgegeben werden. „Daher kann die von 1830 sich datirende Zeit nur als die Periode bezeichnet werden, in welcher theils jedes der beiden Principien im Begriffe ist, in raschem Wechsel in das andere umzuschlagen, theils jedes wenigstens das Bestreben hat, sich von dem andern soviel als möglich zu trennen und in seiner eigenen Sphäre zu seiner vollen Geltung zu kommen.“

Das wird nun zunächst auf dem Gebiete des politischen Lebens nachgewiesen. Die Julirevolution scheint sich zwar mit dem angegebenen Character der Periode nicht zu vertragen. Der Verf. behilft sich damit, daß diese Revolution die Reaction des Nationalbewußtseins gegen absolutistische Bestrebungen, daß sie eine Anwendung des Principis der Volkssouveränität war. Weil dieses Princip in das ganze Bewußtsein der Nation eingedrungen, konnte das Bürgerkönigthum Ludwig Philipps sich nicht halten (S. 234). Daher die Revolution des Jahres 1848, wobei sich deutlich herausstellte, „auf welcher Seite, sobald es zum entscheidenden Kampfe kommt, die wirkliche Macht ist.“ Dabei sieht den Verf. der Umschwung nicht an, der in Frankreich durch Aufrichtung des neuen Kaiserthrones erfolgte, denn „um so deutlicher sieht man, wie wenig es um eine Vermittelung zu thun ist, wie nur das eine oder das andere (der beiden vorhin genannten Principien) sich behaupten und geltend machen kann“ (S. 237). Auch die Erfolglosigkeit der deutschen Einheitsbestrebungen kann den Verf. nicht irre machen. „Sie haben wenigstens das Resultat gehabt, daß es im Bewußtsein der Zeit innerlich zu einem völligen Bruch mit der Macht des monarchischen Principis gekommen ist. Es soll nichts gelten, was nicht der freie, jeder bloß äußerlichen Autorität entbundene Geist aus dem Princip seines Selbstbewußtseins zu begreifen im Stande ist.“

Was ist nun auf protestantisch-kirchlichem Boden das Gegenbild von diesen Erscheinungen? Da ist vor allem dieses zu bemerken, daß das Jahr 1830 nicht das Zeichen gab zu einer mächtigen religiösen Bewegung, sondern nun treten die theologischen und kirch-

lichen Gegensätze in ihrer ganzen Schärfe hervor, auf der einen Seite die confessionelle lutherische Theologie, die Hengstenberg'sche Kirchenzeitung, Stahl und Andere, auf der anderen Seite die jetzt erst verstandene und in das Zeitbewußtsein eingreifende Hegel'sche Philosophie, Strauß und seine Geistesgenossen, der Verfasser selbst und seine Schule, wobei er denn doch Bruno Bauer, Ruge und Feuerbach aus dieser Reihe ausscheldet, theils als dem Vorwurf der Einseitigkeit verfallen (393), theils als in ihren Behauptungen zu weit gehend und sich selbst richtend (S. 390). Wenn aber D. Baur dem Ruge vorwirft, daß „nicht blos Theologie und Christenthum, sondern alles Bestehende als solches kritisch negirt werden sollte“, so wissen wir wahrlich kaum anzugeben, wiefern er, D. Baur, berechtigt ist, dem D. Ruge die Lektion zu machen. Wie dem auch sein möge, ihm steht auf gleicher Linie positives Christenthum, Absolutismus, Knechtsinn, dem gegenüber steht Negation des positiven Christenthums, Negation des ganzen dormaligen politischen Zustandes.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint das vorliegende Werk als ein Versuch, alle revolutionären Elemente der Zeit zusammenzufassen, um ihnen desto größere Wucht zu geben, als ein Versuch, dasjenige, was die Menschheit bis dahin als positives Christenthum geehrt und festgehalten hat, um so sicherer todt zu schlagen, als demselben vorgeworfen wird, daß es allen Bestrebungen, auf der Bahn des politischen und geistigen Lebens fortzuschreiten, entgegenarbeite und mit allem, was die Menschheit und die deutsche Nation insbesondere in ihrer Entwicklung zum Besseren aufhält, im innigsten Bunde stehe. Es gibt sich darin keine prämeditirte Feindschaft gegen das Christenthum kund, sondern es vollzieht sich darin ein dialektischer Proceß. Doch ist nicht zu leugnen, man wird dabei an das Wort des Herrn erinnert: „wer nicht für mich ist, der ist wider mich.“

Wie sehr leider dies Wort hier zutrifft, das wird sich uns noch deutlicher ergeben, wenn wir nun, nachdem wir uns den Hauptinhalt und die herrschende Tendenz des Werkes vergegenwärtigt haben, die einzelnen Partien desselben uns näher und genauer ansehen.

Treffend hebt D. Baur hervor, was die Zeit von 1800 bis 1815 betrifft, daß alle die Männer, welche Träger und Fortleiter der Bewegung der Geister waren, Goethe, Schiller, Herder, die beiden Schlegel, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, der protestantischen Kirche angehörten. Es wird ihm dadurch der Gedanke nahe gelegt, daß diese Erscheinung in einem Zusammenhange mit dem Wesen des Protestantismus stehen müsse. Wenn er aber in jenen Männern eine wesentliche Fortentwicklung des Protestantismus findet, so ist er gewiß sehr im Irrthum. Was versteht er denn unter Protestantismus? er ist ihm das Princip der Autonomie, die Befreiung und Entäußerung von Allem, worin der seiner selbst sich bewußte Geist nicht sein eigenes Wesen erkennen und sich mit sich selbst Eins wissen kann; es ist dies nichts Anderes als ein anderer Ausdruck für die abstracte Definition, welche der Nationalismus früher gegeben, daß nämlich der Protestantismus lediglich die Protestation gegen die äußere Kirchenautorität, die freie Prüfung sei, so daß der Mensch die Regel, nach welcher er die Prüfung anstellt, lediglich in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft findet. Der Protestantismus so aufgefaßt ist dem D. Baur der Geist der Zeit, der Genius des Jahrhunderts; es ist der Geist, der sich in sein innerstes Selbstbewußtsein vertieft, um sich selbst als das freie, sich selbst bestimmende, absolute Subject zu wissen (S. 85).

Soll damit das Wesen des Protestantismus, ja wohl gar des Christenthums bezeichnet werden, so wird vor Allem der Glaube an die Person Christi von Grund aus modificirt werden müssen. Was bedarf das freie, absolute Subject eines Erlösers und Heilandes? und wenn der nicht nöthig ist, so fällt auch die wunderbare Vereinigung von Gott und Mensch hin, ohne die der Erlöser sich nicht denken läßt. D. Baur geht hiebei auf Herder zurück, der freilich weit mehr dem 18. als dem 19. Jahrhundert angehört. Was er an Herder hervorhebt, ist, wie zu erwarten, die Idee der Humanität, die den Mittelpunkt seines Denkens, Fühlens und Strebens bildete, woraus sich auch seine Humanisirung des Christenthums und der Bibel ergab. Mit Recht bemerkt er, die Ansicht, daß das Wesen des Christenthums nur das Menschliche an ihm



sei, daß somit das Christenthum nichts der Natur der Menschen Fremdes und Verschiedenes, nichts schlechthin Uebernatürliches und Uebervernünftiges sein könne, habe durch Herder im allgemeinen Zeitbewußtsein ihren kräftigsten Haltpunkt erhalten (S. 45). Doch sieht man nicht ein, mit welchem Rechte er Herdern, besonders was dessen letzte Schriften betrifft, eine Verflachung des Christenthums Schuld zu geben sich unterfängt, da seine eigenen Voraussetzungen ihn ja nothwendig auf eine schlechthinige Leugnung des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen im Christenthum führen. Uebrigens ist ja bekannt, daß Herdern nicht beigefallen, das Uebernatürliche aus der Geschichte und der Person Christi auszumerzen. Er blieb, wie so viele Andere, bei einem unaufgelösten Widerspruche stehen. Weiterhin zieht der Verf. auch Goethe und Schiller in den Kreis der Geschichte des Protestantismus und nimmt davon Anlaß, seine Ansicht vom protestantischen Christenthum auf's Neue kund zu geben. Es fällt ihm natürlich nicht bei, in diesen Heroen der deutschen Dichtkunst das positiv Christliche nachweisen zu wollen, ja er gibt sogar zu, daß sich bei ihnen Aeußerungen finden, welche das zartere Gefühl verletzen, während er auf der andern Seite mit Recht bemerkt, daß Alles, was den Menschen über die gemeine Wirklichkeit in die ideale Welt erhebt, auch für Religion und Christenthum förderlich ist, und daß demnach jene Beiden, vornehmlich Schiller, auch in dieser Beziehung hoch zu stellen sind (S. 48). Aber eine eigentliche Abirrung vom Christenthum, wie er es versteht, kann er in Beiden nicht finden. Vielmehr haben sie das Richtige getroffen, wie er meint, 'insofern sie von jeder Einseitigkeit frei waren, vermöge dessen es ihnen unmöglich wurde, sich nur auf die eine Seite zu stellen. Solches rühmt er hauptsächlich Goethe nach (S. 49), demselben Goethe, der sagen konnte: „Mich würde eine Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß ein Weib ohne Mann gebiert, daß ein Todter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lasterungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur“, — demselben Goethe, der an Lavater in Beziehung auf dessen Glauben an Christum spottend geschrieben hatte: „Das kann ich nicht anders als einen Raub nennen, daß Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als

wären sie usurpirt, ausraufft, um deinen Paradiesvogel damit zu schmücken" u. s. w. (S. 50). Der Sache nach sprach Schiller ungefähr dieselbe Ansicht aus in den Göttern Griechenlands: „Einen zu bereichern, mußte diese schöne Götterwelt vergehen.“ — So kommt die gerühmte Vermeidung alles Particularistischen, Beschränkten, Einseitigen bei Goethe und Schiller auf den bekannten Strauß'schen Satz hinaus: es sei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in Ein Individuum auszuschütten — sowie auf die völlige Verneinung alles Uebernatürlichen im Christenthum.

Auch die Romantik, ungeachtet ihrer katholisirenden Richtung, die einige ihrer Koryphäen in den Schooß der alleinseigmachenden Kirche führte, zieht der Verf. in den Kreis der Lebensäußerungen des Protestantismus und gibt uns dadurch auf's Neue zu erkennen, was er unter diesem versteht. „Die Romantik“, sagt er, „hat in ihrem Ursprunge ein wesentlich protestantisches Princip. Denn, was ist es anders als das protestantische Princip der Freiheit, des freien Für-sich-seins des Subjects, wenn die Romantik für Alles, was im geistigen Leben der Völker sich zu einer bestimmten Gestalt ausgebildet hat, das Recht geltend macht, nach seiner eigenen Art und Natur und nach den in seiner Individualität liegenden Gesetzen aufgefaßt und beurtheilt zu werden?“ Was soll man aber dazu sagen, wenn er gar in der der Romantik eigenen Poesie des Unendlichen, in ihrem Durchbruch durch die Endlichkeit zum Unendlichen, um es durch Sinn und Gefühl unmittelbar zu ergreifen, etwas specifisch Protestantisches, vom Katholicismus Unterschiedenes zu entdecken wähnt? Er will lieber da Protestantismus suchen, wo nur ein schwacher Nachklang davon zu vernehmen ist, als in die eigentlichen Werkstätten evangelisch-protestantischen Glaubens und Lebens eintreten.

Seine Auffassung des Protestantismus erheischt den innigsten Anschluß an die Entwicklung der deutschen Philosophie, in welcher die Regulatoren des Protestantismus gegeben sind. In dieser Philosophie, auf die er ziemlich ausführlich eingeht, sieht er, mit Hegel, dieselbe revolutionäre Bewegung, die in Frankreich war: „die alte Monarchie mit ihrem Absolutismus war ein ebenso transcendentes System abstracter, traditioneller Begriffe wie der Dogma-

tismus der alten Metaphysik. Das eine Gebäude wie das andere fiel in sich selbst zusammen, sobald man nach dem Grunde fragte, worauf es ruhte, dort als das nationale Bewußtsein sich selbst erfaßte, hier als der denkende Geist in sich selbst zurückging. Hier wie dort ist ein Zurückgehen des Geistes in sich selbst, eine Vertiefung des Geistes in sich selbst, das Hervortreten eines allgemeinen Princips, in welchem er sich als die souveräne Macht über Alles, was nicht er selbst ist, weiß" (S. 58). Eine Vergleichung, die viel weiter reicht, als der Verf. hier andeutet! Denn es handelt sich ja auf Seiten der Philosophie nicht blos um das Abthun der alten Metaphysik, noch auf Seiten des Staates blos um die Beseitigung des alten Absolutismus, der damit verbundenen Mißbräuche und feudalen, veralteten Rechtsformen und Rechtsverletzungen. Der Angriff ist auf der einen Seite unmittelbar gegen den positiven religiösen Glauben, auf der andern gegen die historische Grundlage des Staates gerichtet, welche die früheren Inhaber des Thrones selbst freilich am meisten wankend gemacht hatten. So treten an die Stelle der concreten Formen des alten Staatslebens abstracte Begriffe von Freiheit und Gleichheit, die in fürchterlichen Terrorismus und später in militärische Dictatur auslaufen, und auf Seiten der Philosophie machen sich ebenso abstracte Begriffe über Religion geltend, die mit völliger Absorption aller Religion, ja alles individuellen Lebens in der Theorie endigen. Auf beiden Seiten reißt sich der Mensch von den Grundlagen seines Lebens los, um rein auf sich selbst zu stehen. Er stellt sich auf den Kopf, wie Hegel in seiner Philosophie der Geschichte sich treffend ausdrückte. Und wie man im revolutionären Schwindel sich eingeildet, die Menschen würden eo ipso gerecht und tugendhaft werden, sobald die herrschenden Mißbräuche abgeschafft würden, — es war dies, wie Guizot in seinen Memoiren bemerkt, ein allgemein verbreiteter Irrthum der Revolutionszeit —, so ist auf Seite der Philosophie ein ähnlicher Irrthum im Schwange. Unbekannt mit dem sündlichen Verderben der Menschheit, währte man durch Aufstellung eines mageren Sittengesetzes, einer charakterlosen natürlichen Religion die Menschen zu bessern, in der Zucht zu halten, auf der Bahn der Tugend vorwärts zu bringen.

Kant, Fichte, Schelling und Jacobi werden nun übersichtlich behandelt und ihr Verhältniß zum Christenthum beleuchtet. Der Schelling'schen Philosophie erkennt D. Baur das große Verdienst zu, daß sie, obwohl sie keineswegs eine Stütze des orthodoxen Glaubens sein wollte, doch ein neues Interesse sowohl für die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums, als auch für den Inhalt seiner positiven Dogmen weckte. Man lernte diese als die höchsten Probleme der philosophischen Speculation auffassen (S. 79), wobei wir auf unsere frühere Bemerkung zurückkommen, daß die Periode von 1800 bis 1815 nicht durchweg als die Zeit des revolutionären Niederreißens bezeichnet werden kann. Diese Bemerkung bezieht sich auch auf die Arbeiten von Jacobi und Fries.

Aus dem bisher Erörterten kann Jeder entnehmen, von welchen Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie und Kirche der Verf. sich besonders angezogen oder abgestoßen fühlt, welche er als Fortschritte oder als Rückschritte auf der Bahn der Wahrheit im Denken und Leben betrachtet.

So sehr er darauf besteht, daß erst in der dritten Periode die Gegensätze der verschiedenen Richtungen sich scharf spannen, und daß in der zweiten zunächst eine äußerliche Vermittelung derselben angestrebt und vollzogen wird, so kann er doch nicht umhin, als die erste Haupterscheinung der zweiten Periode den strengen Gegensatz zu bezeichnen, zu welchem der Rationalismus und der Supranaturalismus sich ausbildeten. „Beide suchten“, sagt er, „sich in ihrem eigenthümlichen Princip zu begreifen, um sich in ihrem wohlbewußten Rechte zu behaupten“ (S. 175). Hierbei kommen einerseits R ö h r und W e g s c h e i d e r, jener in seinen Briefen über den Rationalismus (1. Ausgabe 1813), dieser in seiner Dogmatik (von 1817 bis 1844 achtmal neu herausgegeben), andererseits hauptsächlich Tittmann (über Supranaturalismus, Rationalismus, Atheismus 1816) in Betracht. Den Rationalisten wirft D. Baur vor Allem vor, daß sie nur eine beschränkte, endliche Vernunft kennen und sich nicht auf den Standpunkt der absoluten Betrachtung zu stellen wissen (S. 178); sodann, daß sie nicht zu erklären vermögen, wie es kommt, daß, wenn Jesus in die Reihe der gewöhnlichen Menschen herabgesetzt wird, doch von ihm für die Menschheit



das Größte und Wichtigste ausgegangen ist. Für D. Baur löst sich nach anderweitigen Aeußerungen (S. 355) der Widerspruch so, daß das Christenthum nur ein bestimmter Moment der Weltentwicklung ist, — die aus dem Gesichtspunkt eines von Moment zu Moment sich entwickelnden Processes zu betrachten ist. Was die Schrift von Tittmann betrifft, so führt D. Baur daraus einen treffenden Gedanken an, daß nämlich der Rationalist folgerichtig nicht glauben könne, daß Gott die absolute Ursache der Welt sei, da sie nur als eine unbegreiflich und übernatürlich wirkende gedacht werden könne, daß mithin der Rationalismus zum Atheismus führe (S. 179).

Hierauf geht er zu den Versuchen über, Rationalismus und Supranaturalismus, den positiv-christlichen Glauben und die Wissenschaft vermittelnd miteinander auszuföhnen, wie sie in den Werken von Reinhard, Tzschirner, Schott, Schleiermacher und seiner Schule, von De Wette u. A. niedergelegt sind. Er versteht es trefflich, die Halbheiten, Inconsequenzen, Widersprüche und Selbsttäuschungen, die in allen diesen Vermittelungsversuchen zu Tage treten, bloß zu legen. Aber auf der anderen Seite erkennt er in keiner Weise die diesen Versuchen an sich zukommende Berechtigung, er will und kann durchaus nicht einsehen, daß sie das Mindeste zur Aufhellung der biblischen Wahrheit mitgewirkt haben. Seine Polemik trifft nicht bloß die mehr oder minder geschickten oder ungeschickten Compromisse und Transactionen zwischen Glauben und Unglauben, zwischen der Offenbarungswahrheit und der derselben entfremdeten Zeitbildung; sie ist im Grunde gegen das Meiste gerichtet, was man seit den ersten Ansätzen christlichen Denkens, wie wir sie bei Justin M., Irenäus und den Alexandrinern finden, Theologie zu nennen gewohnt ist. Die christliche Theologie ist ja von Anfang an nicht darauf ausgegangen, die Schriftwahrheiten aus Obersätzen der Vernunft zu beweisen, sie a priori zu deduciren und in allgemeine Vernunftwahrheiten aufzulösen und zu verflüchtigen, sondern das war vielmehr ihr Bestreben, die Heilswahrheiten, mit Beseitigung aller Auswüchse nach Rechts und Links, die immer wieder entstehen, in der allgemein-menschlichen Erfahrung nachzuweisen, sie in ihrer Harmonie mit den richtig ver-

standenen Bedürfnissen und Aspirationen der menschlichen Natur darzustellen und besonders sie an die Gewissensthatsachen anzuknüpfen, die in jeder Menschenbrust vorgehen. Das ist es, was D. Baur im tiefsten Grunde bekämpft, indem er jene Vermittelungsversuche zur Zielscheibe seiner Angriffe macht. Sie sind ihm deshalb zuwider, weil sie das Christenthum in irgend einer Weise gelten lassen, weil sie dazu bestimmt sind, das Christenthum für den gebildeten Mann zugänglich zu machen; dagegen sehr willkommen ist ihm eine sich überbietende Orthodorie, die Repristination längst überwundener Standpunkte des theologischen Denkens, apokalyptische Trümmerei, Zusammenstellung von Gog und Magog mit Demagog, und was dergleichen Zeug mehr ist. Das ist Wasser auf seine Mühle.

Die weitläufigste, sorgfältigste Erörterung widmet er der Schleiermacher'schen Glaubenslehre; gegen sie richtet er die stärksten Angriffe, — mit Recht, denn sie ist die bedeutendste, einflußreichste, eingreifendste jener theologischen Neuschöpfungen, und was auch gegen die in ihr enthaltene Construction der christlichen Glaubenswahrheit eingewendet werden mag, so bildet sie doch einen starken Damm gegen die gesammte theologische Richtung, die D. Baur vertritt. Im Einzelnen wird man seine Polemik oft gerechtfertigt finden, und doch können wir in sein Urtheil über jene Glaubenslehre im Ganzen nicht einstimmen. Wir müssen Sigwart (Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. II, S. 83) gegen ihn Recht geben, insofern Schleiermacher oft den Satz wiederholte, daß alle Aussagen des religiösen Bewußtseins inadäquat seien (Sigwart a. a. D., S. 852). So mag auch die Schleiermacher'sche Christologie Vieles zu wünschen übrig lassen und der Satz durchaus nicht durchgeführt sein, daß Christus als Erlöser eben so urbildlich als geschichtlich ist; aber es ist denn doch ein sehr ernster Versuch dazu gemacht, und die Schleiermacher'sche Christologie hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der heutigen Theologie der Lehre von der Person Christi wieder die ihr zukommende centrale Bedeutung zugetheilt wurde. Auf das Entschiedenste müssen wir die Andeutung des Verfassers, als auf einem argen Mißverständnisse beruhend, verwerfen (S. 198), daß Schleiermacher für seinen Zweck auch eine andere ausgezeichnete historische Persönlichkeit hätte gebrauchen können.

Hiebei wollen wir daran erinnern, daß manche der Ideen, die Schleiermacher in seiner Dogmatik und anderwärts vorgetragen und die seitdem in unserer Theologie als wohlthätiges Ferment fortgewirkt haben, nicht in engem Zusammenhange mit seinen Grundanschauungen stehen. Was aber diese betrifft, so bedürfen sie auch da, wo sie ganz eigentlich theologischer Natur sind, der Umbildung. So verhält es sich mit seiner Lehre vom Gefühl als Sitz der Religion. Fassen wir diese Lehre in der Gestalt auf, in welcher sie in den Reden über die Religion und in der Dogmatik auftritt, und mit allen dazu gehörigen Ideen, so ist sie für die christliche Theologie geradezu unbrauchbar. Das ist es hauptsächlich, was Schreiber dieser Zeilen in der Abhandlung „über die Anwendung des ethischen Princips der Individualität in Schleiermacher's Theologie“ (im Jahrgang 1846 dieser Zeitschrift S. 771 ff.) nachzuweisen versucht hat. Es ist aber in jener Lehre ein Moment der Wahrheit enthalten, welches, abgelöst von dem mannichfaltigen Beiwerke und gehörig vervollständigt, auf die seitherige Theologie befruchtend eingewirkt, in das Wesen der Religion überhaupt, der christlichen insbesondere tiefer eingeführt, gegen orthodoxe Scholastik, sowie gegen die Scholastik des Hegel'schen Begriffswesens eine heilsame Reaction hervorgerufen hat. Daher, wenn einige Schüler Schleiermacher's von ihm hinweg sich zu Hegel gewendet haben, so ist doch die Zahl Derer weit größer, welche durch ihn auf Anerkennung des positiven Christenthums vorbereitet, dazu angeleitet worden sind. Daher ist es für uns ausgemacht, daß ein speculativer Theologe von der Art, wie D. Baur sich ihn denkt, nimmermehr darauf gekommen wäre, eine Glaubenslehre zu schreiben wie die Schleiermachersche ist. D. Baur behauptet zwar, daß man, bei der gesuchten Künstlichkeit, mit welcher Schleiermacher die kirchlichen Lehrsätze in einem Sinne deutet, den er unmöglich für den wahren und eigentlichen halten konnte, den Gedanken an eine absichtliche Täuschung nicht zu unterdrücken vermöge. Der Vorwurf wäre gegründet, wenn Schleiermacher sich die Aufgabe gestellt hätte, die Dogmatik der protestantischen Orthodoxie als solche zu reproduciren; allein das ist eben gar nicht der Fall, sondern er hat sich dagegen auf das Entschiedenste ausgesprochen. Die Umdeutung des

Sinnes der kirchlichen Formeln verhehlt er keineswegs, so wenig als er leugnet, daß er den eigentlichen Wunderbegriff, die immanente, hypostatische Trinität, die *satisfactio vicaria*, nicht annehmen könne. Seine ausgesprochene Aufgabe ist, die alten kirchlichen Formeln in seinem Sinne mit neuem Geiste zu beleben, sie seiner Eigenthümlichkeit gemäß und in Uebereinstimmung mit dem Bildungsstande seiner Zeit aufzufassen und darzustellen. Daß er dabei gekünstelt hat, oft in Sophismen verfallen ist, wer dürfte das leugnen? aber daß er sich als glänziger darstellen wollte, als er es in Wirklichkeit war, das kann nicht mit Grund behauptet werden.

So wie D. Baur bei Schleiermacher weit mehr auf das Zurückbleiben hinter der Wahrheit als auf das Hinstreben zur Wahrheit sein Augenmerk richtet, so thut er es auch bei Beurtheilung von De Wette. Daß die Unterscheidung zwischen der verständigen und ideal-ästhetischen Anschauung, welche De Wette als den Schlüssel der ganzen Theologie bezeichnet, in sich selbst unhaltbar und durchaus nicht geeignet sei, die theologischen Probleme lösen zu helfen, daß das Illusorische, das nur den Zweck hatte, die rationelle Ansicht mit dem kirchlichen Dogma durch ein künstliches Band zu verknüpfen, bei keinem Theologen so sehr in seiner nackten Gestalt hervorgetreten wie bei De Wette (S. 217), das wird jeder vorurtheilsfreie Kenner der De Wette'schen Theologie dem Verf. zugeben müssen. Wer aber den Mann in anderem Sinne eben so vorurtheilsfrei ansieht, der wird finden, daß mit jener künstlichen Verknüpfung heterogener Elemente, mit jener Vasculiermethode, wie man sie nennen könnte, doch viel wahrer Ernst verbunden war — und ein Hinstreben zum positiven Christenthum, das mit den Jahren stärker sich kundgab. Wenn De Wette in der am 20. Juni 1848 geschriebenen Vorrede zur Erklärung der Offenbarung Johannis sagt: „das weiß ich, daß in keinem andern Namen Heil ist als im Namen Jesu des Gefreuzigten, und daß es für die Menschheit nichts Höheres gibt als die von ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes“, so fragen wir: ist hier der Jesus gemeint, der nach der *commentatio de Jesu Christi morte expiatoria* als gutmüthiger, idealistischer Schwärmer den Tod gesucht hat? Ist dieser Jesus nur



das Gebilde der ideal-ästhetischen Anschauung? und erscheint er dem Schreiber jener Vorrede im Lichte der verständigen Anschauung noch immer so, wie er ihn in jener *commentatio* geschildert? Wir können es nicht glauben, daß De Wette einen so flagranten Widerspruch zu ertragen vermochte; wir sind geneigt anzunehmen, daß er in seinem christlichen Bewußtsein einen reellern Gehalt hatte, als welchen sein System zuließ und ausdrückte. Noch sei hier bemerkt, daß D. Baur die exegetischen Arbeiten von De Wette, die allerdings bleibenden Werth haben, nach Verdienst würdigt (S. 418).

Unter den Männern der Schleiermacher'schen Schule (soweit von einer solchen die Rede sein kann), über welche der Verf. sich ausspricht, kommt Ullmann am schlimmsten weg, worüber dieser gewißlich sich leicht beruhigt hat, denn D. Baur thut ihm schreiend Unrecht. Erstens zieht er, da es sich doch um Ullmann's theologischen Standpunkt handelt, nur die Schrift vom Wesen des Christenthums in Betracht und läßt die über die Sündlosigkeit Christi gänzlich bei Seite. Aus dieser Schrift, besonders aus den späteren Ausgaben, hätte er sehen können, wie Ullmann zur Centrallehre des Christenthums stand, wie er die wahre Gottmenschheit Christi siegreich durchzuführen mußte. Schon daraus hätte Baur entnehmen können, daß die allgemeinen Formeln über das Wesen des Christenthums in jener ersten Schrift mehr als bloße Phrasen, die Alles unbestimmt lassen, mehr als Reminiscenzen aus Schleiermacher seien, die, losgetrennt von der Schleiermacher'schen Weltanschauung, keinen Sinn haben (S. 406). Wenn also Ullmann das Christenthum zunächst nicht als Lehre, sondern als Leben und schöpferisches Lebensprincip auffaßt, wenn er die Person Christi, des Gottmenschen, als den Mittelpunkt des ganzen Christenthums auffaßt, wenn er das Christenthum als diejenige Religion definirt, welche weder das Natürliche an sich vergöttliche, noch das wahrhaft Natürliche verneine und zerstöre, wenn er lehrt, das Christenthum sei in seinem Wesen göttlich, in seiner Form menschlich u. s. w., so soll das Alles nicht nur aus Schleiermacher abgeschrieben sein, sondern sogar keinen Sinn haben, wenn man es nicht im Zusammenhange der Schleiermacher'schen Anschauung der Welt und des Christenthums versteht? Die Sache ist die: D. Baur, so sehr er sich über die Unbestimmt-

heit der Ullmann'schen Definitionen beklagt, ist sich wohl bewußt, daß darin eine von der seinigen sehr bestimmt sich unterscheidende Auffassung des Christenthums sich kund gibt.

Mit etwas weniger Geringschätzung als Ullmann wird Neander, was seine kirchengeschichtlichen Arbeiten betrifft, beurtheilt, obwohl auch sie nicht nach Gebühr gewürdigt werden und ihr höchstes Verdienst nicht anerkannt wird, daß nämlich Neander „dem Geschlechte, das sich vom Herrn abgewendet, den Herrn wieder aufgezeigt in der Geschichte seiner Kirche“ (s. d. Art. „Neander“ in der Realencyclopädie). Neander trat allerdings nicht ohne Gereiztheit gegen die Philosophie auf, von welcher Baur alles Heil für die Theologie erwartet. Dafür läßt dieser ihn seine eigene Gereiztheit fühlen. Er kann es ihm nicht verzeihen, daß er über Hengstenberg kein absolut verwerfendes Urtheil fällen will (S. 230), daß er die Erhebung des Zürichervolkes gegen die Berufung des D. Strauß billigt (S. 382), und er erlaubt sich den Scherz, daß, wenn Neander Jemanden einen Band seiner Kirchengeschichte widmete, dies soviel gegolten habe, als ob er ihm einen Hausorden verliehen (S. 384). Mit Gieseler's Kirchengeschichte konnte sich ein Mann wie D. Baur am wenigsten befreunden, so wenig wie Gieseler mit der historischen Kritik Baur's und seiner Schüler, gegen welche Kritik jener hochverdiente Kirchenhistoriker gewichtige, wohl zu beherzigende Worte gesprochen im Vorworte der 4. Ausgabe der 1. Abtheilung des 1. Bandes seiner Kirchengeschichte 1844.

Nach dem Gesagten dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Verf. über die kirchlichen Bestrebungen der Gegenwart den Stab bricht, — vor Allem über die Union und Unionstheologie. Ist ihm doch alle Unionstheologie so sehr zuwider, daß er ihr sogar den lutherischen Confessionalismus weit vorzieht (S. 411). Die Ursache ist die, daß die Unionstheologen noch am kirchlichen Bekenntnisse festhalten, allerdings unter gewissen Restrictionen, welche aber auch bei den streng confessionellen Theologen keineswegs fehlen. Nach D. Baur's Ansicht muß man, wenn die Union auf die rechte Grundlage gebaut werden soll, von aller und jeder dogmatischen Bestimmung absehen. Selbst die Bestimmung, welche in der Ordinationsformel der Berliner Synode von 1846 enthalten ist, daß Christus der alleinige Grund unsers Heiles sei, findet

Baur nicht zulässig. Denn man könne, sagt er, den Glauben an Christum als den alleinigen Grund des Heils nicht verlangen, ohne bei diesem Glauben die Lehre von der Gottheit Christi auf eine Weise vorauszusetzen, die uns sogleich in den ganzen Conflict der dogmatischen Differenzen und Controversen hineinzieht. Eben-  
sowenig findet in seinen Augen Sydow's Ansicht Gnade, die Einheit und Reinheit der Lehre werde dadurch erhalten, daß man den christlichen Geist frei walten lasse, den einigen und heiligen Gottesgeist des freimachenden Evangeliums von Jesu Christo, dem Heilande und dem Leben der Welt. „Denn wo ist“, so fragt Baur, „das freie Walten des Geistes, wenn hier ein Begriff von Jesu Christo als dem Weltheilande vorausgesetzt wird, welcher dogmatisch angefochten werden muß?“ Man müsse eben, urtheilt er, die Heterodoxie zugeben, daß es ein Christenthum gibt ohne Glauben an die Gottheit Christi, welcher Glaube ohnehin einem Evangelio angehöre, dessen Ursprung schon in die Zeit der Fixirung des Christenthums falle, während man durch die evangelische Geschichte berechtigt sei, Christum als rein menschliche Erscheinung aufzufassen. „So kann sich denn die Union gegen alles Dogmatische nur indifferent verhalten, weil alles Dogmatische verschiedener Auffassung unterliegt.“ So kommt er denn zu dem Resultate: „Abstrahirt man von allem Dogmatischen, so bleibt nur das Ethische, die sittliche Gesinnung als das Wesentliche und die Union ist die ausgesprochene Ueberzeugung, daß Christen aller Confessionen, welcher Art die dogmatischen Gegensätze auch sein mögen, wofern sie nur auf dem Grunde einer christlich-sittlichen Gesinnung stehen, zu einer und derselben christlichen Gemeinschaft gehören“ (S. 448). Das ist die Union, die Baur mit großen Schritten kommen sieht; „sie ist schon zu einer Macht geworden, die auch von Solchen anerkannt werden muß, welche noch auf dem durch die Union aufgehobenen Standpunkte stehen. Sie ist ein Bedürfniß der Zeit, eine Thatsache, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann.“

Es ist wirklich zum Verwundern, wie ein so scharfsinniger Mann im Ernste glauben kann, auf solchem Grunde die Union zu Stande bringen zu können, — die Union, nach der die ganze Bewegung unserer Zeit hindrängt. Wenn er voraussetzt, daß Diejenigen, die auf dem Grunde des Glaubens an Christum als den alleinigen

Grund des Heiles sich die Hand reichen, alsobald wieder auseinanderfahren werden wegen der verschiedenen Gestaltung dieses Glaubens: mit welchem Rechte nimmt er an, daß sie auf dem Grunde des Christlich-Ethischen einig bleiben werden? Der Begriff des Christlich-Ethischen führt ja so gut auf etwas Dogmatisches als der Glaube an Christum als Grund des Heiles. Die christliche Ethik setzt ja offenbar den Glauben an Christum voraus. Oder will Baur den Fehler der scholastischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts erneuern, welche die Ethik von der Dogmatik völlig los-trennte und dadurch ihren christlichen Charakter mehr oder weniger preisgab? Consequenterweise müßte Baur die Forderung stellen, daß die Union nur auf dem Grunde des Allgemein-Ethischen zu Stande kommen dürfe und solle. Aber hier entsteht die Frage, ob selbst dies zulässig sei, wenn wir uns streng an die Forderung halten, daß die Union sich gegen alles Dogmatische indifferent zu verhalten habe, weil alles Dogmatische verschiedener Auffassung unterliegt. Die letzte und tiefste Grundlage alles Ethischen ist die Idee Gottes; nun aber ist diese auch etwas Dogmatisches und ebenfalls sehr verschiedener, weit auseinandergehender Fassung fähig. So wie man den Namen Gottes ausspricht, taucht sogleich die Frage auf: ist er als persönlich zu denken oder nicht? ist er von der Welt verschieden oder nicht? Offenbar sind wir hier wieder mitten im Dogmatischen. So muß denn Baur, seinen Grund-sätzen gemäß, eine Kirche fordern, welche weder den Glauben an Christum noch den Glauben an Gott bekennet und diese Bekenntniß-losigkeit zu ihrem Bekenntnisse macht. Den Einzelnen mag man diese Schwachheit hingehen lassen, daß sie noch an Christum und an den persönlichen, von der Welt geschiedenen Gott glauben, aber für die kirchliche Gemeinschaft ist es völlig indifferent; ja noch mehr, es ist dieser Glaube eher ein Hinderniß als ein Band der Gemeinschaft zu nennen.

Um so begreiflicher werden nun D. Baur's Urtheile über andere Zeiterscheinungen. Er wirft auf die kirchlichen Behörden einen bitteren Tadel, weil sie gegen Uhlich, Balzer, Wislicenus einschritten, — wobei wir ihm übrigens vollkommen zugeben, daß der Staat mit jenen Männern nur das einerntete, was er früher ausgesät hatte (S. 462). D. Baur kann auch nicht umhin, die Ausschließung D. Rupp's aus dem Gustav-Adolf-Verein als eine



Frucht der Leidenschaftlichkeit des Augenblicks anzusehen (S. 491). In der Berliner Conferenz vom Jahre 1846, deren Verdienste wir übrigens auch nicht hoch anschlagen, vermag er nur eine Befriedigung persönlichen Ehrgeizes zu erkennen (S. 439). Er will nicht einmal, mit Hase, das evangelische Bisthum in Jerusalem ein Senfkorn des Evangeliums in jenem Lande nennen (S. 439). Wie sollte er irgend einen Sinn haben für das, was auf dem Gebiete der inneren Mission geschieht? in dem Allem sieht er nichts als eine Modesache (S. 501). Das erinnert an das geringschätzige Urtheil, was seiner Zeit ein confessioneller Theologe gefällt hat, daß die innere Mission Marthadienst sei: »Les extrêmes se touchent.« Es wird den Regierungen sehr verargt, daß sie bei Besetzung der theologischen Lehrstühle auf solche Männer ihr Augenmerk richten, welche die Fundamentallehren der Kirche bekennen. Weil nicht die Wissenschaft, wie er sie versteht, geschützt und gefördert wird, so gründet D. Baur darauf den Vorwurf, daß man gar keine Wissenschaft wolle. Eben so urtheilt er über die Fürsorge gewissenhafter Regierungen, daß die Gemeinden solchen Geistlichen anvertraut werden, welche nicht darauf ausgehen, den Glauben an Gottes Wort ihren Gemeindefindern auszureden. Wie sollte er daher der Auflehnung des Zürichervolkes gegen David Strauß irgend einen vernünftigen Grund abgewinnen können? Er kann sie sich nur aus dem Zusammenhange mit jesuitischen und ultramontanen Bestrebungen erklären (S. 263). So ist ihm auch die evangelische Allianz in demselben Maße zuwider wie das katholisirende Neulutherthum der Stahl, Böhe, Münchmeyer, Kliefoth, Vilmar u. A., welche die evangelische Allianz und alle verwandten Erscheinungen ebensosehr perhorresciren, wie D. Baur es thut (S. 512). Darnach läßt sich bemessen, wie er andere aus demselben Geiste hervorgegangene Erscheinungen der Neuzeit, die religiösen Bewegungen in Frankreich und der Schweiz beurtheilt. Wie denn aber alles Menschenwerk mit Unvollkommenheit, ja mit Sünde behaftet ist, und wie, wenn der Wille zu tadeln vorhanden ist, der Anlaß dazu selten ganz fehlen wird, so ist nicht zu leugnen, daß D. Baur manche kritische Bemerkung einfließen läßt, die Beachtung verdient. Denn er hat ein offenes Auge für die Schäden der kirchlichen Zustände der Gegenwart.

Weil aber seine Kritik nicht auf dem Grunde dessen ruht, was für den Bekenner Christi das Eine Nothwendige ist, so geht sie irre, geschweige denn, daß sie durch die Verstimmung gegen das positiv Christliche, die sich überall kund gibt, fast alles Eindruckes verfehlen muß. Freilich auf manche seiner Zuhörer wird sie des Eindruckes in anderem Sinne nicht verfehlt haben.

„Der Charakter der neuesten Zeit ist es, die Gegensätze in ihrer principiellen Bedeutung auszubilden. Dies ist besonders seit Strauß die klar ausgesprochene Tendenz der Zeit. Es muß sich daher trennen, was nicht länger zusammen bestehen kann. Kann die Kirche die wissenschaftliche Kritik nicht vertragen, so stoße sie sie von sich aus; kann die Kritik in dem Glauben der Kirche nur ungeschichtliche Voraussetzungen finden, so bleibt ihr nichts übrig als mit der Kirche zu brechen“ (S. 386). Diese vollkommen richtigen Bemerkungen des Verfs., deren praktische Durchführung er aber selbst nie angestrebt noch gebilligt hat, bilden den Uebergang zu denjenigen Erscheinungen, zu denen er sich besonders hingezogen fühlt, und von denen er den gedeichlichsten Fortschritt für die Entwicklung des Protestantismus erwartet. An der Spitze jener Erscheinungen steht ihm bekanntlich die Hegel'sche Philosophie, insbesondere die übersichtlich dargestellte Hegel'sche Religionsphilosophie, und zwar in dem Sinne, wie sie von der linken Seite dieser Schule verstanden wurde. D. Baur bemerkt, daß Hegel selbst und viele seiner Anhänger (von der rechten Seite) sich in der Meinung gefielen, die sie theils wirklich hatten, theils wenigstens gern von sich haben ließen, daß zwischen ihrer Philosophie und dem Christenthum eine Verwandschaft und Uebereinstimmung stattfinde, wie noch keine Philosophie sich einer solchen habe erfreuen dürfen (S. 358). Jene Meinung aber war, wie D. Baur richtig bemerkt, ein baarer Irrthum. Dieser Irrthum bestand darin, die Idee des Gottmenschen speciell in Jesu verwirklicht zu denken, von dem Grundsatz ausgehend, daß die Idee ohne Verwirklichung in Einem Individuum nicht real wäre (S. 377). Damit ist das Urtheil gefällt über die Arbeiten von Marheineke, Daub, Göschel, Conradi u. A., sowie auf's Neue über das ganze positive Christenthum, als welches, wie D. Baur treffend bemerkt, „an der Person seines Stifters hängt“.

Es versteht sich, daß der Verf. mit Straußens Leben im Allgemeinen einverstanden ist. Die Seite der Evangelienkritik, wonach sie die Ungeschichtlichkeit der Evangelien darlegt, erscheint ihm im Wesentlichen durch Strauß vollendet (S. 361). Nicht so günstig urtheilt er von der Lösung der positiven Aufgabe, die Strauß sich stellte, nämlich die Entstehung jenes Ungeschichtlichen zu erklären. Darauf kommt er zurück, da, wo er von seinen eigenen Leistungen spricht.

Zuvor aber verbreitet er sich über den Eindruck des Strauß'schen Werkes, über die dadurch verursachte Bewegung; er beweist damit, wie wenig er die Zeichen der Zeit zu deuten weiß. „Die große Bedeutung der Strauß'schen Schrift“, sagt er, „besteht darin, daß sie zuerst das religiöse und theologische Bewußtsein über den Standpunkt, auf welchem es sich befand, aufklärte. Strauß ließ gleichsam die Zeit in einem Spiegel, welchen er ihr vorhielt, ihr eigenes Bild beschauen; aber das Befremden und Erstannen, das sie bei dem Anblicke ihres eigenen Bildes ergriff, lehrte sich gegen Den, der es ihr vorhielt“ (S. 380). Und nun werden verschiedene Stimmen der Mißbilligung und Entrüstung angeführt. Das Falsche in dieser Auffassung der Sache besteht darin, daß auf Rechnung der ganzen deutschen theologischen Welt gebracht wird, was nur von einem Theile derselben gelten kann. Es ist, wie seiner Zeit richtig bemerkt wurde, durch Strauß eine gewisse Richtung unserer Evangelienkritik zum Abschluß gekommen. Die gegen Strauß austraten, thaten es nicht, weil sie ihr eigenes Bild in dem Buche erkannten, sondern weil sie daraus inne wurden, wohin die entsprechende Richtung führe, und weil sie es für ihre Pflicht hielten, das willkürliche Verfahren und die Fehlschlüsse der von Strauß geübten Kritik aufzudecken. Aber dafür hat D. Baur wenig Sinn. Und so vermag er denn in Allem, was gegen Strauß geschrieben worden, nicht das mindeste Stichhaltige zu erkennen. Wenn er gewisse Blößen der Gegner Straußens aufdeckt, was wir bereitwillig anerkennen, so weiß er auch keine der begründeten Einwendungen gegen denselben zu würdigen und übertreibt seinen Tadel bis zur Maßlosigkeit.

Nun gibt er eine Uebersicht seiner eigenen Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte des Urchristenthums und bestimmt das Ver-

hältniß seiner Forschungen zu dem Strauß'schen Werke (S. 395). Er behauptet, die Strauß'sche Kritik theils zu berichtigen, theils weiter zu führen, überhaupt die Kritik mit mehr Methode zu üben, als Strauß es thut. Freilich zeigt eine nähere Vergleichung der beiderseitigen Ansichten, daß die genannte Berichtigung nicht weit reicht, indem sie darin besteht, daß an die Stelle der Strauß'schen Mythenbildung die Annahme einer Fluth von tendenziöser „geschichtsverfälschender Schriftstellerei“ getreten ist. Und sofern er nur einige wenige apostolische Briefe als echt gelten läßt, so fragt sich, ob nicht schon aus diesen allein seine Verwerfung der evangelischen Tradition, wie sie in den kanonischen Evangelien enthalten ist, als unbegründet erwiesen werden könnte. Auf jeden Fall steht der Christus, den der Apostel Paulus zum Centrum seiner Heilsverkündigung gemacht, dem Christus der evangelischen Ueberlieferung ungleich näher als dem Christus, den D. Baur als Residuum seiner Evangelienkritik und seiner speculativen Theologie gelten läßt.

Doch, wenn D. Baur in gewissen Punkten von Strauß abweicht, wenn er, wie das von einem solchen Manne nicht anders zu erwarten ist, zu den durch den Letzteren behandelten Fragen eine selbstständige Stellung einnimmt, so weiß er sich dagegen mit demselben um so mehr Eins in der Art, wie der Letztere in seiner christlichen Glaubenslehre (1840, 1841; 2 Bände) die Wissenschaft dem Kirchenglauben entgegenstellt, wie er das ganze christliche Dogma in allen seinen einzelnen Theilen auflöst, den Theologen beweist, daß ihr dogmatischer Besitzstand verloren und das Palliment unvermeidlich sei. Strauß hat ihm und jedem Denkenden, wie er sagt, klar gemacht, daß die moderne Wissenschaft mit dem alten Glauben in unveröhnlichen Streit gerathen sei. „Diesen Bruch in seinem ganzen Umfange zum Bewußtsein zu bringen, Jedem mit aller Kälte der wissenschaftlichen Betrachtung die quälende Gewissensfrage vorzuhalten, wie er diesen Zwiespalt in seinem Bewußtsein ertragen könne, wie er sich noch länger bedenken könne, sich entweder für das Eine oder für das Andere zu entscheiden, sieht Strauß als seine eigentliche Aufgabe an, welche er auch hier mit seiner ganzen Energie verfolgt hat. Alle jene Cardinalfragen über die Persönlichkeit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Person Christi, sind hier auf eine Spitze gestellt, bei welcher es nicht möglich zu



sein scheint, sich einer weiteren Illusion hinzugeben, und der Anerkennung der Negativität des Resultates, wie es offen vor Augen liegt, sich zu entziehen. Soviel ist auf jeden Fall gewiß, daß alle jene Gegensätze, welche in der Dogmatik ihre Spitze haben, noch nie in eine solche Spannung zu einander gekommen sind, daß sie nur mit einem völligen Bruch der Wissenschaft und der Kirche enden zu können scheinen.“ (S. 403. 404.)

Was sollen wir weiter sagen zu diesen Expectorationen des Schülers von David Strauß? denn als einen solchen und zwar als einen sehr eifrigen qualificirt sich hier das berühmte Haupt der neuen Tübinger Schule. Was er von Straußens Einwirkung auf das allgemeine Zeitbewußtsein rühmt, das betrifft zunächst dessen Einwirkung auf D. Baur selbst, der, innerlich unfähig, dieser Einwirkung zu widerstehen, jedes inneren Haltes gegen dieselbe entblößt, sich von ihr hat überwinden oder wenigstens in der schon längst eingeschlagenen Richtung sich hat befestigen lassen. Mit lobenswerther Offenheit bekennt er auch, warum es sich denn eigentlich handelt in dem großen Geisterkampfe unserer Tage, und nicht genug ist es anzuerkennen, daß die beiden Cardinalfragen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele in Verbindung gebracht werden mit derjenigen über die Person Christi; denn alle drei stehen in der That im engsten Zusammenhange miteinander.

D. Baur hat seiner Zeit vom Frankfurter Parlamente, vom Fortbau auf den bereits berathenen und entworfenen Grundrechten der deutschen Nation namentlich für die Theologie die wichtigsten Folgen erwartet, nämlich die Beseitigung ihrer Abhängigkeit von der Kirche, d. h. die negative Lösung jener drei Cardinalfragen im allgemeinen Zeitbewußtsein und die sich anbahnende Herrschaft der auf diese negative Lösung sich gründenden Theologie (S. 236). Seine Hoffnung ist damals vereitelt worden, er hat sie aber deswegen nicht aufgegeben, obgleich, wie er sagt, „das Uebergewicht noch immer auf der Seite ist, auf welcher es in letzter Beziehung nur auf hierarchische Macht, unbedingte Geltung der Autorität der Kirche, des Dogma's und des Buchstabens abgesehen ist, während es auf der anderen Seite an Energie und Entschiedenheit und, wenn man auch im Principe einverstanden ist, wenigstens an der Consequenz in der Festhaltung desselben fehlt“. Darum kann er sich

nur damit beruhigen, „daß der gegenwärtige theologische und kirchliche Zustand wie der politische einer bloßen Uebergangsperiode angehört und mittelbar wenigstens auch dazu mitwirkt, einer freieren und vernünftigeren Ansicht Bahn zu brechen“ (S. 517).

Was wir unter dieser freieren und vernünftigeren Ansicht zu denken haben, das wissen wir bereits zur Genüge. Uns ist namentlich bekannt, was für ein Ende das so prunkend gepriesene Subject, „das freie, absolute, autonome, keine Macht über sich anerkennende Subject“ zu erwarten hat. Es ist geschmückt wie ein Opferlamm, das zum Tode geführt wird, denn es ist ja bestimmt, in der absoluten Idee unterzugehen. Das Ueberhandnehmen der freieren und vernünftigeren Ansicht kann, wie wir ebenfalls wissen, nur erfolgen im Zusammenhange mit der politischen Revolution, mit dem Umwerfen aller deutschen Monarchien und Regierungen, mit der Herstellung der deutschen Einheit, die, nach des Verfassers Prämissen, nicht anders als in Form der deutschen Republik auf breiter demokratischer Grundlage geschehen kann. Mit der Anerkennung und Durchführung der Volkssouveränität und des Nationalwillens wird, wie D. Baur vorgibt, in der Theologie und Kirche die Souveränität des auf sich selbst allein gestellten Subjects Hand in Hand gehen. In solche Träumereien und vermessene Hoffnungen verliert sich in Folge der bitteren Verstimmung, die ihm die Gegenwart bereitet, der Tübinger Theologe am Abend seines Lebens! In solche Träumereien und vermessene Hoffnungen bestrebt er sich die ihm anvertraute Jugend einzuweihen, damit sie einst diese Zukunft herbeiführen helfe!

Die Art ist gelegt an die Wurzel der Kirche und der staatlichen Ordnung. Alle Religion und mit ihr alle Persönlichkeit löst sich auf in der Einheit der absoluten Idee, sowie alle politische Sonderexistenz, ja alle individuelle Freiheit untergeht in der nivellirenden Einheit des absoluten Volksregimentes, welches das Gegenbild ist des fürstlichen Absolutismus, zu dessen Gunsten die Hegel'sche Philosophie in ihrer früheren Auffassung war verwendet worden. Nun wird also, wie das schon im Jahre 1845 in der Schweiz durch Druey geschehen ist, der Pantheismus gebraucht als Grundlage der absoluten Volksherrschaft.

Hiebei ist sorgfältig zu beachten, bis zu welchem hohem Grade D. Baur alle Vorwürfe bestätigt, welche die Reactionspartei der

Fortschrittspartei im Kirchlichen wie im Politischen macht. Wie sehr dadurch der Reaction neue Kräfte zugeführt werden, das liegt am Tage. Auch darin zeigt sich das Verderbliche der durch D. Baur vertretenen Richtung. Was die kirchliche und theologische Reactionspartei betrifft, so müssen wir offen bekennen: weniger unwillkommen ist uns der Confessionalismus, ungeachtet alles dessen, was ihm auf theologischem und christlichem Standpunkte vorgeworfen werden kann, weniger unwillkommen die Theologie D. Luther's mit allen ihren Extravaganzen und Widersprüchen, als die Theologie, welche D. Baur und seine Geistesgenossen zur Herrschaft erheben wollen. Man wird zwar in mancher Rüge, die er gegen die Reactionspartei vorbringt, D. Baur vollkommen beistimmen müssen. Was aber seine Darstellung einseitig, ja unrichtig erscheinen läßt, ist dieses, daß er durchaus unvermögend ist, den guten Kern in der harten Schale, den christlichen Geist in der seinem Wesen nicht entsprechenden Form herauszufinden, — in der Form, unter deren Joch dieser Geist, geleitet durch den Instinct der Selbsterhaltung, sich geflüchtet und geborgen und freilich oft verborgen hat. Uebrigens hebt Baur mit Recht hervor, daß der Confessionalismus in sich gespalten ist und bereits seit einer Reihe von Jahren innere Differenzen an den Tag gelegt hat, die größer sind als die zwischen den symbolisch fixirten Lehrbegriffen der beiden protestantischen Confessionen obwaltenden. Ist doch in dem von D. Baur berührten Streite über die Versöhnungslehre (S. 412) von einem confessionellen Theologen, behufs der Einigung der streitenden Ansichten, eine Consensusformel aufgestellt worden, die Alles von der Art überbietet, was von Seiten der confessionellen Theologie den Anhängern und Vertretern der Consensual-Union ist vorgeworfen worden. Es gereicht dieses jener Partei durchaus nicht unbedingt zum Vorwurfe; es geht vielmehr daraus hervor, daß in der confessionellen Theologie Leben und Bewegung ist, — sowie daß sie ihren Höhepunkt vielleicht bereits erreicht hat.

Nicht mindere Beachtung verdient es, daß D. Baur durch seine ganze Darstellung alle Vorwürfe bestätigt, welche seit alter Zeit von Seiten der Katholiken gegen den Protestantismus erhoben worden sind, daß dieser den Menschen ganz auf sich selbst stelle, durch die Freiheit, die er dem religiösen Subject gebe, allen reli-

größen Glauben untergrabe und auch die staatliche Ordnung bedrohe, mit einem Worte, die Revolution auf den Thron erhebe. Daher kann Baur's Schrift den katholischen Theologen als Zeughaus dienen, woraus sie sich die schärfsten Waffen zu unserer Bekämpfung holen (siehe dazu S. 150). Die Sache hat aber noch eine andere Seite, welche größere Beachtung verdient. Je mehr der Protestantismus sich selbst überstürzt und die Revolution zu seinem Wahlspruche macht, desto mehr muß das Ansehen der katholischen Kirche als der kräftigsten Schutzwehr gegen die schäumenden Wogen revolutionären Treibens steigen, zunächst gegenüber ihren eigenen Angehörigen, sodann aber auch gegenüber einer nicht ganz kleinen Anzahl von Protestanten. Wie nahe an Rom Viele durch die Opposition gegen den Mißbrauch der protestantischen Freiheit bereits gebracht worden sind, dafür gibt D. Baur's Darstellung manche Belege.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnt die Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche in der vorliegenden Schrift ein neues Interesse. Diese Darstellung ist sehr gehaltreich und anziehend. Es werden die Verfassung und Disciplin der Kirche, ihr Verhältniß zum Staate und die theologischen Bewegungen beschrieben; hingegen vermißt man die Anfänge der evangelischen Bewegung, welche sich an die Namen Boos, Feneberg, Hennhöfer, Gösner u. A. knüpfen. Doch das hindert uns nicht, die Vorzüge dieser Darstellung im Ganzen anzuerkennen. Wie wir aber schon früher angedeutet haben, so gelingt es dem Verfasser noch weniger als bei der protestantischen Kirche, die Entwicklung in den genannten dreitheiligen Rahmen einzuschließen. Der Anblick, den die katholische Kirche seit Anfang des Jahrhunderts darbietet, ist der einer steigenden äußeren und inneren Machtzunahme und Machtentfaltung, wobei die meisten Niederlagen (denn sie bleiben allerdings nicht aus) in Siege umgewandelt, die meisten Feinde überwunden oder wenigstens zum Schweigen gebracht, unschädlich gemacht werden. Und zwar ist es der jesuitische, ultramontane Katholicismus, der in Theologie, Verfassung, Disciplin, Cultus mehr und mehr die Oberhand gewinnt und seinen ursprünglichen aggressiven Charakter gegen den Protestantismus immer auf's Neue zu bewahrheiten bemüht ist. Hierbei ist allerdings nicht außer Acht zu



lassen, daß auch auf protestantischer Seite vom Anfang des Jahrhunderts an große Fortschritte gemacht worden sind, wenngleich sie dem Verf. als Rückschritte erscheinen müssen. Aber gerade die Verstimmung, worin er durch so viele Erscheinungen auf protestantischem Gebiete versetzt wird, ist ein Beweis dafür, daß der evangelische Protestantismus seit dem Anfange des Jahrhunderts, wenn auch theils vielfach irre gehend, theils von der Neologie bekämpft und aufgehalten, neue Kräfte, neuen Boden gewonnen hat. Auf der anderen Seite verkennen wir keineswegs, daß der vom Verf. geschilderte, jesuitische, ultramontane Katholicismus bei einem nicht kleinen Theile der Mitglieder der katholischen Kirche keinen Anklang findet, daß eine große Zahl von gläubigen Katholiken sich um das neue Dogma de conceptione immaculata nicht im mindesten kümmert, sowie wir auch mit D. Baur geneigt sind, anzunehmen, daß die Aufhebung der weltlichen Herrschaft des Papstes, die denn doch zu den Möglichkeiten gehört, wichtige Veränderungen im Innern der katholischen Kirche nach sich ziehen könnte. Ebenso wenig verkennen wir, daß die Kräfte der Negation und Revolution innerhalb dieser Kirche in derselben Stärke sich regen wie bei uns, daß der Abfall vom katholischen Glauben sehr tief geht und sehr weit verbreitet ist, wenngleich das Alles nicht so an den Tag kommt wie auf dem Boden der protestantischen Freiheit. Doch diese Erscheinungen sowohl als die Fortschritte des evangelischen Protestantismus mögen uns gegenüber der katholischen Kirche nicht allzu sicher machen. In demselben Maße, als der Protestantismus das Gesetz seines Ursprungs verleugnet, die Bedingungen aufgibt, unter denen er entstanden ist, sich befestigt, verbreitet und die größten Stürme siegreich überstanden hat, in demselben Maße darf Rom Hoffnung schöpfen auf dereinstige Beilegung des dreihundertjährigen Schisma. Je mehr wir die von den Vätern errungene protestantische Freiheit mißbrauchen, desto mehr wird sie eben dadurch untergraben. Dieser gewaltige Ernst der Zeit möge zur Entschuldigung des Freimuthes dienen, womit wir uns über das Werk eines, ungeachtet aller seiner Irrgänge, hochverdienten Theologen, dessen Schriften wir selbst viele Belehrung verdanken, ausgesprochen haben.

# M i s c e l l e n.

---



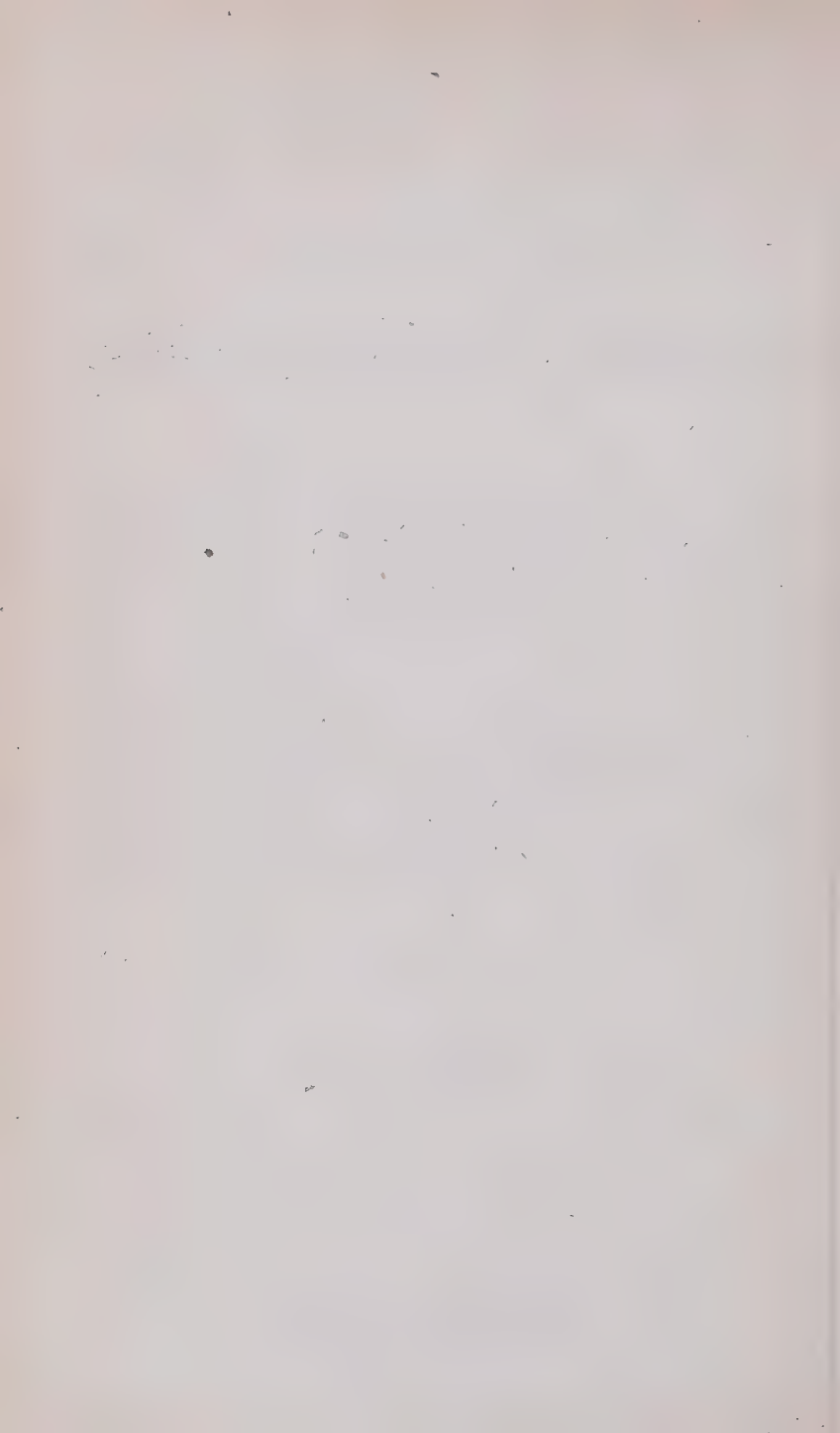
## Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion.

---

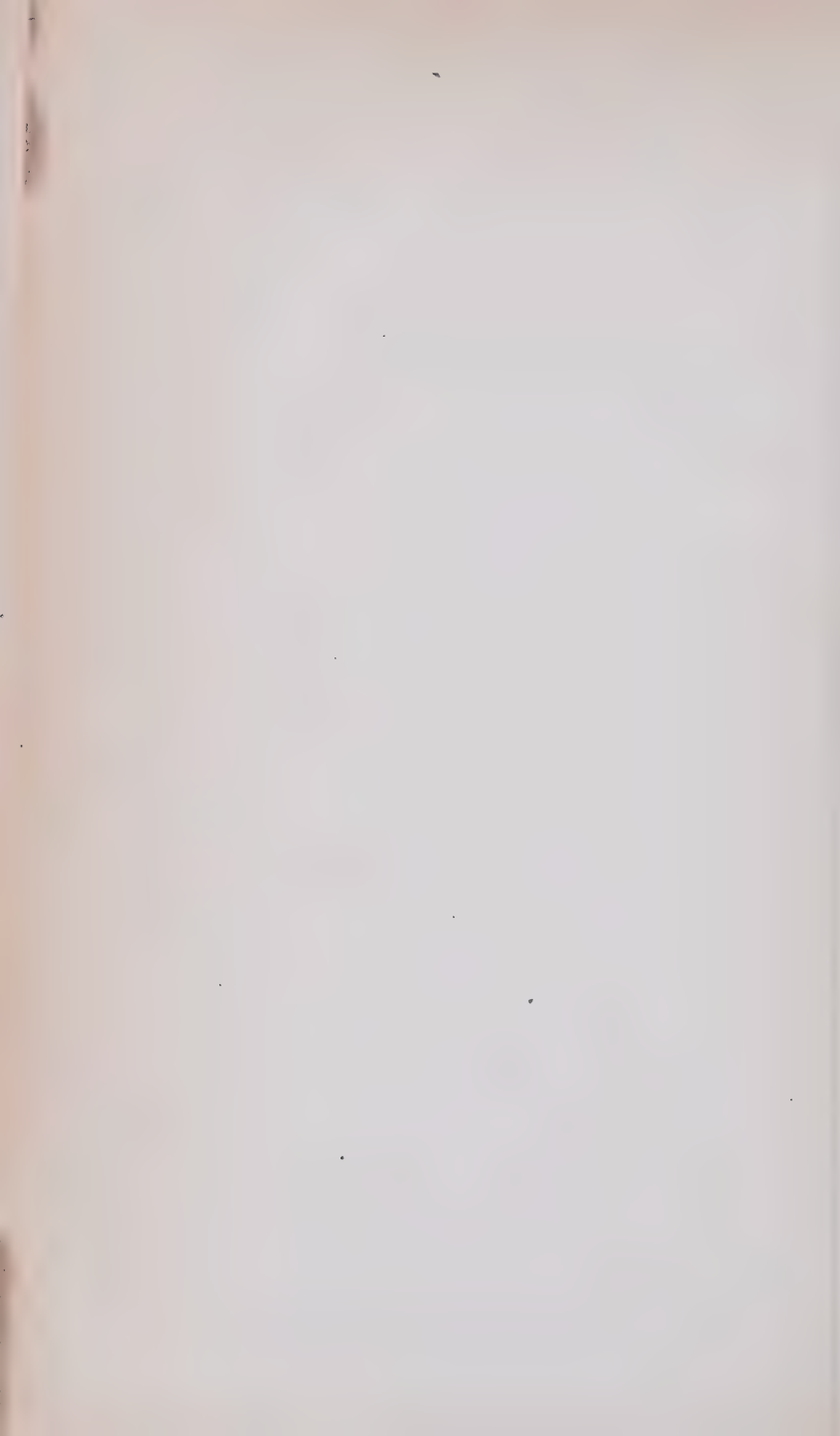
Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer vor Kurzem abgehaltenen Frühlingsversammlung den Verfassern zweier hochdeutschen Abhandlungen den ausgestellten Ehrenpreis zuerkannt: und zwar dem Herrn D. Heinrich Wiskemann, Gymnasiallehrer zu Hersfeld in Kurhessen, für seine mit dem Wahlspruch: Die Sklaverei ist ein Uebel u. s. f. bezeichnete Antwort auf die Frage „Ueber die Sklaverei“, und dem Herrn Christian Johann Trip, Superintendenten und reformirtem Prediger zu Leer in Ostfriesland, Königreich Hannover, für seine mit dem Symbolum: *Est modus in rebus* u. s. f. bezeichnete Antwort auf die Frage „Ueber die Nachrichten über Paulus in der Apostelgeschichte“.

---









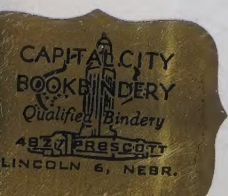












CAPITAL CITY  
BOOKBINDERY

*Qualified Bindery*

4837 PRESCOTT

LINCOLN 6, NEBR.



